Ph. U. 413
Fiche

Ad Bibliothecam Canoniæ Regularis in Diessen.



Ph. u. 413-2

<36605255360011

<36605255360011

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. u. 413/2

Philos. Noviss. 2415.

R.

Beyträge
zur Berichtigung
bisheriger
Mißverständnisse
der Philosophen

von

Karl Leonhard Reinhold.

Zweyter Band

die

Fundamente

des

philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend.

Jena,
bey Johann Michael Mauke, 1794.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Bayerische Staatsbibliothek München

Vorrede.

Das künftige einzig mögliche System der *wissenschaftlichen* Philosophie ohne Beynamen, zu dem uns die *Kantische Kritik* das eigentliche und bestimmte Thema aufgestellt hat, und das in so ferne nur durch einen einzigen Selbstdenker möglich werden konnte, kann nur durch die Zusammenwirkung vieler, und nach und nach zur Wirklichkeit gelangen. Das Schärflein, welches der *erste Theil* dieser Sammlung, und die besonders abgedruckte Abhandlung: *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* zur systematischen Begründung jener Philosophie beytragen sollten, kann daher nur dann seinen Zweck

nicht ganz verfehlen, wenn die, es ſey nun blos ihrer Form, oder auch ihrem Inhalt nach *neuen*, Gedanken, die in demſelben enthalten ſind, wenigſtens in der Hauptſache, von denjenigen verſtanden werden, die ich bey der Bekanntmachung zunächſt vor Augen hatte. Nur unter dieſer Vorausſetzung können dieſelben, ſie mögen nun gebilliget oder widerlegt werden, zum Wohl der Wiſſenſchaft gereichen; da im entgegengeſetzten Falle das Brauchbare ihres Inhalts verlohren geht, und das Nachtheilige in ſeiner Wirkſamkeit bleibt. In allen mir bekanntgewordenen Beurtheilungen meiner erwähnten Verſuche ſind Behauptungen, die mir nie in den Sinn kamen, als die Meinigen widerlegt; andere hingegen, die ich ſelbſt aufſtellte, gegen mich bewieſen worden; hat man dasjenige, was ich durch Gründe verwarf, als ausgemacht angenommen, und was ich als ausgemacht zum Grund legte, ohne Beweis verworfen; hat die Hauptidee mit Stillſchweigen übergangen, über Nebenbegriffe hingegen ſich deſto umſtändlicher ausgebreitet. Ich beſchloſs daher die für den gegenwärtigen *Zweyten Band* angekündigte

te fortgesetzte Bearbeitung des *Systems der Elementarphilosophie* vor der Hand noch aufzuschieben, und anstatt das bisher gesagte durch fernere unmittelbare Erörterungen vielleicht noch unverständlicher zu machen, die Quellen der neuen Missverständnisse theils in den *Mängeln* meiner eigenen Arbeiten, theils in den *Fehlern* der angenommenen Fundamente bisher bearbeiteter philosophischer Wissenschaften aufzusuchen.

So sind die drey erstern Aufsätze des gegenwärtigen Bandes entstanden. Der *Erste* darunter ist wenigstens anderthalb Jahre vor der Erscheinung der lehrreichen Recension des Aenesidemus (in der Allg. Lit. Zeit.) geschrieben, und in den gegenwärtigen Blättern lange bevor mir dieselbe zu Gesichte kam, abgedruckt gewesen. Wenn ich die Hauptidee ihres in einem äusserst seltnen Grade selbstdenkenden Verfassers, und insbesondere seine Einwendungen gegen den *Satz des Bewusstseyns überhaupt* als ersten Grundsatz der Elementarphilosophie nicht missverstanden habe; so hat es mir endlich gelungen von einem meiner öffentlichen Beurtheiler ver-

standen zu seyn. Er wird finden, daſs Sein Wunsch, bey meiner bisherigen Begründung der Elementarphilosophie nicht stehen zu bleiben, auch der Meinige gewesen ist; daſs wir uns ohne Verabredung einander in die Hände gearbeitet haben, und daſs wir als Gehülfen an einem und ebendemselben Fundamente jeder an seiner eigenthümlichen Stelle beschäftiget waren.

Hat mir die Absicht des *Zweyten* Auffatzes, den Unterschied und den Zusammenhang zwischen den Fundamenten der bisherigen und der künftigen *Metaphysik* auf bestimmte Begriffe zu bringen, nicht miſslungen: so dürfte durch denselben sichtbar geworden seyn: 1) Warum es bisher mehrere Systeme der Metaphysik gegeben habe, in Zukunft aber nur ein Einziges möglich sey; 2) *Wie* jene verschiedenen Systeme — *wie viele* — und warum *nur diese*, und keine anderen, möglich gewesen sind; 3) Was *allen* bisherigen Systemen unter einander *gemeinschaftlich ist*, und wodurch sich *jedes* derselben von den übrigen unterscheide; 4) Worin die *stärkste* und die *schwächste* Seite eines

jeden

jeden bestehe; 5) Wie sie, damit beydes bestimmt in die Augen falle, *dargestellt* werden müssen; 6) *Dass*, und *warum* keines durch keines aller übrigen widerlegt werden könne; 7) Dass sie alle durch die *künftige* Metaphysik, aber nur in so ferne, verdrängt werden müssen, als durch diese das *allen gemeinschaftliche Missverständniss* aufgedeckt, und das *Wahre* das jedem derselben *eigenthümlich* ist, geltend gemacht wird.

Der *Dritte* versuchet die Begriffe von dem *Skepticismus überhaupt* und allen möglichen *Arten* desselben festzusetzen, und die Frage: Ob, und in wie ferne was immer für ein *Skepticismus* dem *Kriticismus* entgegengesetzt werden könne? zu beantworten.

Der *Vierte* entwickelt den im *zweyten Bande der Briefe über die Kantische Philosophie* aufgestellten Begriff vom *Willen*, in wie ferne derselbe zur Grundlegung der Moral *als Wissenschaft* mit der *Kritik der praktischen Vernunft* einhellig beytragen soll. Die sowohl in den *Briefen*, als in dieser Abhandlung unberührte metaphysische Frage: Ueber die

Ver-

Vereinigung der Caufalität durch Freyheit, mit der durch Naturnothwendigkeit bleibt, für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

Die übrigen Auffätze enthalten meine Gedanken über die *Fundamente* der *Religion* (zugleich mit einem vollftändigen Auszuge aus *Kants philofophifcher Religionslehre*), der *Gefchmackslehre*, und der *Kritik der reinen Vernunft.* Sie find bereits in drey Recenfionen der A. L. Z. bekannt gemacht. Aber der Wunfch mehrerer Freunde der Philofophie, und ihr inniger Zufammenhang mit dem Zweck und Plane diefer *Beyträge*, hat ihnen ihre Stelle in denfelben verfchaft. Jena, den 26 März 1794.

I.

Ueber den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beyde möglichen Wissens.

It cannot be doubted, that the mind is endowed with several powers and faculties, and that these powers are distinct from each other, that what is really distinct to the immediate perception may be distinguished by reflexion, and consequently that there is a truth and falsehood in all propositions on this subject, and a truth and falsehood which lie not beyond the compass of human understanding.

David Hume.

Man unterſcheidet die Erkenntniſs, die Einſicht, das Wiſſen, wozu geſunder Verſtand hinreicht, von demjenigen, wozu philoſophierende Vernunft vorausgeſetzt wird.

Die Worte *Verſtand* und *Vernunft* haben bey aller ihrer bisherigen Vieldeutigkeit eine gemeinſchaftliche Bedeutung behalten, in welcher jedes derſelben ein beſtimmtes, an unveränderliche Formen, an eigenthümliche Geſetze gebundenes] Vermögen der Denkkraft bezeichnet.

Wenn nun dieſes Gemeinſchaftliche des Verſtandes und der Vernunft, ohne Rückſicht auf das, was beyde von einander auszeichnet, in Betrachtung kömmt; ſo wird dafür gemeiniglich das Wort *Verſtand* gebraucht, deſſen weitere Bedeutung ſo wohl

die Vernunft als den Verſtand in engerer Bedeutung *unter* ſich begreift, wie dieſes bey dem Ausdruck *bloſser geſunder Verſtand* der Fall iſt.

Ob wohl auch das Wort *Vernunft* zuweilen, aber meines Erachtens nie richtig, in einer Bedeutung genommen wird, in der es ſo wohl den Verſtand als die Vernunft (beyde in engerer Bedeutung) unter ſich begreift: ſo bezeichnet daſſelbe doch in dem Ausdruck: *philoſophierende Vernunft* das von dem Verſtand in engerer Bedeutung verſchiedene Vermögen der Denkkraft, und zwar in wieferne daſſelbe in einer beſonderen Funktion begriffen iſt, die der, unter dem Ausdruck: *bloſser geſunder Verſtand* enthaltenen, gemeinen Vernunft nicht zukömmt.

Ich verſtehe unter *Verſtand* in der *engſten* Bedeutung dieſes Wortes, das Vermögen der Denkkraft, das ſich unmittelbar mit ſinnlichen Vorſtellungen beſchäfftiget, und aus denſelben neue Vorſtellungen, die *Begriffe* in *engſter* Bedeutung heiſsen und Verknüpfungen der ſinnlichen Vorſtellungen ſind, erzeugt — unter *Vernunft* in *engſter* Bedeutung, das Vermögen der Denkkraft, das ſich zunächſt mit überſinnlichen Vorſtellungen beſchäfftiget, und aus denſelben neue Vorſtellungen, die *Ideen* heiſsen, erzeugt, die

ſich

sich entweder durch Begriffe und sinnliche Vorstellungen auf Objekte der *äussern Erfahrung*, oder *unmittelbar* auf das vorstellende *Subjekt*, und durch dasselbe auf die Thatsachen der *inneren Erfahrung* beziehen.

In wieferne die Vernunft *in* der Erfahrung, und zwar theils in der *Aeusseren*, theils in der *Inneren*, so weit dieselbe durch die äussere bestimmt wird, geschäfftig ist; so ferne wird sie durch den Namen *Verstand* angedeutet, weil sie in der äusseren Erfahrung nur vermittelst des Verstandes in engster Bedeutung, der an die Sinnlichkeit unmittelbar gebunden ist, wirken kann. Sie heisst denn auch der *gemeine* Verstand, theils, weil sie in diesen Funktionen dem Philosophen und Unphilosophen gemeinschaftlich (*communis*) ist, theils weil sich der Unphilosoph als solcher mit diesen Funktionen begnüget (*vulgaris*).

In wieferne sich die Vernunft *über* die Erfahrung erhebt, und die *Gründe* der Erfahrung selbst aufsucht, folglich sich mit demjenigen beschäfftiget, was nicht an und für sich selbst, sondern nur durch seine *Folgen in* der Erfahrung, hingegen so ferne es *Grund* ist, *ausserhalb* der Erfahrung vorgestellt wird, in so ferne ist sie keineswegs durch den Verstand in engster Bedeutung an die Sinnlichkeit gebunden, hängt lediglich

von ihrer eigenen Selbstthätigkeit ab, ist als *Vernunft* im vorzüglicheren Sinne dieses Wortes beschäfftiget, und wird zum Unterschied von derjenigen Beschäfftigung, in welcher sie blosser gemeiner Verstand heisst, die *philosophierende Vernunft* genannt.

Gründe, die als *solche in* der Erfahrung selbst vorkommen, heissen *empirisch.* Sie setzen immer selbst wieder Gründe ausserhalb der Erfahrung voraus, in Rücksicht auf welche sie blosse Folgen sind. An und für sich selbst sind also alle empirischen Gründe nur relative, keine absolute, keine letzten und als solche zureichende und die philosophierende Vernunft befriedigende Gründe.

Die absoluten oder letzten Gründe der *in* der Erfahrung vorkommenden Folgen sind nun entweder dem vorstellenden *Subjekte gegeben*, und lassen sich daher auch von demselben über kurz oder lang entdecken, oder sie sind demselben nicht gegeben, und bleiben für dasselbe auf immer überschwenglich.

Im *ersten Falle* kommen die eigentlichen, das heisst, die nächsten und unmittelbaren, *Folgen* dieser letzten Gründe *in* der Erfahrung vor, sie selbst liegen nur als *Gründe ausserhalb* der Erfahrung im Subjekte, während ihre Folgen in den Thatsachen der Erfahrung, folglich innerhalb der Erfahrung

enthal-

enthalten ſind. Dieſe Gründe heiſsen nun die *transcendentalen.*

Im *zweyten* Falle kommen immer nur *mittelbare* Folgen der letzten Gründe in der Erfahrung vor, das heiſst, ſolche Folgen, die ſich ſelbſt nur wieder aus andern Gründen *in* der Erfahrung ableiten laſſen, und die daher niemals die nächſten und eigentlichen Folgen der letzten Gründe ſind. Dieſe Gründe ſind daher auch in der Eigenſchaft der *letzten* unbegreiflich und heiſsen die *transcendenten.*

Solche transcendente Gründe ſind die letzten Gründe von den Thatſachen der äuſſeren Erfahrung, ſo ferne ſie blos äuſsere iſt. Der nächſte *gegebene* Grund einer ſolchen Thatſache iſt immer der von auſsenher gegebene, und folglich *auſser dem Subjekte* gegründete *Eindruck*, deſſen äuſserer Grund in dem auſser uns befindlichen Objekte, das nur durch jenen Eindruck erkennbar iſt, entweder gar nicht oder nur durch einen anderen äuſseren Eindruck, das heiſst vermittelſt eines anderen *in* der äuſsern Erfahrung vorkommenden, empiriſchen, Grundes erkannt werden kann. Da jeder äuſsere Eindruck einen Grund vorausſetzt, der ſich entweder gar nicht oder nur in einem anderen äuſsern Eindruck entdecken läſst, ſo kann die Vernunft nie zu einem äuſseren Grund gelangen,

der einerſeits der letzte wäre, andererſeits aber ſeine nächſte und eigentliche Folge *in* der Erfahrung hätte. Der letzte Grund eines äuſseren Eindruckes iſt weder *im* Subjekte gegeben, noch kann er als ſchlechthin letzter in einem anderen Eindruck angenommen werden, der immer wieder einen nur durch einen Eindruck erkennbaren Grund vorausſetzt. Der letzte Grund kann alſo nie in ſeiner unmittelbaren Folge *in* der Erfahrung vorkommen, und iſt in eigentlichſtem Verſtande *transcendent.*

Ganz anders iſt es mit den abſoluten und letzten Gründen der Erfahrung, *ſo ferne* dieſelbe von dem vorſtellenden *Subjekte abhängt*, beſchaffen. Alles was zur Möglichkeit der Erfahrung im Subjekte vorausgeſetzt wird, muſs in demſelben wirklich vorhanden ſeyn, wenn Erfahrung wirklich werden ſoll. In ſo ferne alſo müſſen die völlig zureichenden, folglich letzten, Gründe der Erfahrung, ſo weit dieſelbe von dem Subjekte abhängt, in dem Subjekte ſelbſt *gegeben* und *vor* aller wirklichen Erfahrung daſeyn. Ihre unmittelbaren Folgen hingegen müſſen in den Thatſachen der Erfahrung, ſo ferne dieſe unmittelbar von dem Subjekte abhängen, und zumal in den Thatſachen der inneren Erfahrung als ſolcher vorkommen, als die nächſten Folgen von letzten Gründen, die

als

als Gründe zwar nicht in der Erfahrung, aber auch nicht auſser dem Subjekte der Erfahrung enthalten ſind, ſondern vielmehr dieſem Subjekte gegeben ſeyn müſſen, und in ſo ferne durch ihre nächſten Folgen entdeckt und begriffen werden können. Die im vorſtellenden Subjekt gegebenen und enthaltenen Gründe der Erfahrung, ſo weit dieſelbe nicht von äuſsern Objekten, ſondern unmittelbar vom Subjekte abhängt, ſind im eigentlichen Verſtande *transcendental*, d. h. ſie ſind als Gründe zwar auſser der Erfahrung aber in ihren Folgen in der Erfahrung enthalten.

Die Erfahrung hat alſo begreifliche und unbegreifliche Gründe. Dieſe ſind die letzten Gründe der äuſseren Erfahrung, die in wieferne ſie weder im Subjekte als Gründe noch in der äuſsern Erfahrung in ihren unmittelbaren Folgen gegeben ſeyn können, ſchlechterdings transcendent, allen Begriff überſteigend ſind. Jene hingegen ſind entweder letzte und abſolute, oder untergeordnete und relative Gründe. Die Einen ſind als letzte Gründe auſser der Erfahrung, aber im Subjekte derſelben, und in ihren Folgen in der Erfahrung enthalten, transcendental, und in wieferne ſie im Subjekte *vor* der Erfahrung zur Möglichkeit derſelben vorausgeſetzt werden müſſen, Gründe *à priori*. Die Andern ſind in der Erfahrung ſelbſt vorhan-

den, und daher ſelbſt wieder Folgen entweder der *à priori* im Subjekte beſtimmten transcendentalen Gründe, oder der dem Subjekte von auſsen her in der äuſseren Erfahrung gegebenen empiriſchen Gründe, die ſo weit ſie erkennbar ſind keine letzten, und deren letzte Gründe nur transcendent ſeyn können. Die empiriſchen Gründe ſind alſo als *Gründe* immer *à poſteriori* erkennbar, ſie mögen übrigens *à priori* als Folgen der transcendentalen, oder als Folgen empiriſcher Gründe *à poſteriori* erkennbar ſeyn. Der transcendente Grund iſt hingegen weder *à priori* noch *à poſteriori* erkennbar.

Die empiriſchen Gründe der inneren Erfahrung, *ſo weit* als dieſelbe von der Aeuſseren unabhängig iſt, laſſen ſich als Folgen auf die transcendentalen zurückführen, folglich von *letzten* Gründen ableiten; während die empiriſchen Gründe der äuſseren Erfahrung, *ſo weit* dieſelbe von dem Subjekte unabhängig iſt, ſich immer nur wieder von empiriſchen, folglich nie von letzten Gründen ableiten laſſen, wenn man ſich nicht in das Gebieth des *transcendenten* verlieren will.

Der gemeine Verſtand begnügt ſich mit den *nächſten* Gründen, und bleibt daher bey den *Thatſachen* der Erfahrung ſtehen, die Philoſophierende Vernunft beſchäfftiget ſich mit den *letzten* Gründen, und geht alſo *über*

die

die Thatſachen der Erfahrung zu den Gründen derſelben hinaus. Sie hat ihren Namen bisher nur dadurch und in ſo ferne verdient, als ſie die ſchlechthin letzten Gründe *geſucht* hat.

Um dieſe Gründe nicht auf Gerathewohl, und folglich durch viele miſslungene Verſuche zu ſuchen, hätte ſie einen völlig beſtimmten Begriff von dem eigenthümlichen Charakter derſelben haben müſſen, den ſie aber vorher nicht haben konnte, als ſie nicht dieſe *Gründe ſelbſt* (durch undeutliche Vorſtellungen von denſelben (bloſse Ahnungen) geleitet, und durch Vergleichung ihrer miſslungenen Verſuche belehrt) endlich wirklich entdeckt hat. Sie verwechſelte bis dahin die *transcendentalen* Gründe bald mit den *empiriſchen*, bald mit den *transcendenten*, und glaubte bald in dieſen bald in jenen die *letzten* Gründe gefunden zu haben.

Sie ſuchte dieſelben durch die *Empiriker* in der *wirklichen* Erfahrung auf, wo ſie die Folgen letzter Gründe, die allein in der Erfahrung vorkommen können mit den letzten Gründen, die als ſolche auſser aller Erfahrung gedacht werden müſſen, verwechſelte; Fakta, zu denen ſie die Urſachen zu ſuchen hatte, für dieſe Urſachen ſelbſt annahm, und anſtatt die Befugniſſe der Erfahrung zu unter-

terſuchen, ihre eigenen Befugniſſe dem Ausſpruche der bloſsen Erfahrung unterwarf.

Sie ſuchte die letzten Gründe der Erfahrung durch die *Rationaliſten* auſserhalb aller *möglichen* Erfahrung auf; und da ſie die Folgen der angeblich entdeckten Gründe in der *wirklichen* und zwar in der *äuſseren* Erfahrung nicht antraf, ſo erklärte ſie die wirkliche äuſsere Erfahrung, ſo weit dieſelbe von ſinnlichen Wahrnehmungen abhängt, d. h. ſo weit ſie *äuſsere Erfahrung* iſt, für einen täuſchenden Schein, die Sinnlichkeit für ein bloſses Unvermögen des Gemüthes, aus dem nichts als Täuſchung erfolgen konnte, den Verſtand für das Vermögen, die *Dinge*, *wie ſie an ſich ſelbſt ſind*, und die Vernunft für das Vermögen den *in dieſen Dingen an ſich* beſtimmten Zuſammenhang vorzuſtellen, und glaubte alſo die letzten Gründe auſser dem vorſtellenden Subjekte im Gebiethe des Transcendenten gefunden zu haben, in dem ſie dem Verſtande und der Vernunft das Vermögen das Transcendente vorzuſtellen einräumte, und die objektiven letzten Gründe der Vorſtellungen dieſer beyden Vermögen *auſſer* dem Subjekte in den *Dingen an ſich* erkannt zu haben wähnte.

Sie ſand durch die *Skeptiker*, daſs ſich die letzten Gründe der Erfahrung weder *in der wirklichen*, noch *auſser aller möglichen*

Erfah-

Erfahrung entdecken liessen, und schloss daraus zu voreilig, dass sie sich schlechterdings nicht entdecken liessen. Uneingedenk, dass ihr das Auffuchen und Voraussetzen solcher Gründe durch ihre eigene Natur schlechthin nothwendig gemacht würde, erklärte sie alle letzten Gründe überhaupt für *transcendent*.

Als philosophierende Vernunft suchte sie immer die letzten Gründe auf. In ihren *dogmatischen* Repräsentanten hielt sie die transcendenten letzten Gründe für die *begreiflichen*, welche sie in den Empirikern durch *Erfahrung*, in den Rationalisten durch *Vernunft* zu besitzen glaubte. In ihren *skeptischen* Repräsentanten hielt sie alle eigentlich letzten Gründe für transcendent und unbegreiflich, glaubte sich mit relativen Gründen begnügen zu müssen. Durchgängig also verkannte sie die *transcendentalen* Gründe, in dem sie entweder dieselben für transcendent und unbegreiflich ansah, oder an ihrer Stelle die transcendenten und unbegreiflichen für begreiflich annahm.

Die Entdeckung der *transcendentalen* Gründe war ihr in der Person ihres *Ersten kritischen Repräsentanten* vorbehalten, welcher die letzten begreiflichen Gründe zuerst von den transcendenten unterschieden, und dieselben weder in der wirklichen Erfahrung noch

noch auſserhalb aller möglichen, ſondern im vorſtellenden Subjekte, und zwar in der *in demſelben beſtimmten Möglichkeit der Erfahrung*, ſo weit dieſelbe vom Subjekte abhängt, geſucht und gefunden hat.

Kant geſteht den *Empirikern* ein, daſs die philoſophierende Vernunft nur von *Thatſachen der Erfahrung* ausgehen, und dieſelben ihrem Aufſuchen der letzten Gründe zum Grund legen müſſe; aber er zeigt denſelben, daſs die Erfahrung ſelbſt durchaus keine letzte Gründe enthalten, und daſs nur die Folgen letzter Gründe, und zwar die unmittelbaren, die eigentlichen, die allein begreiflichen Folgen derſelben nur von denjenigen letzten Gründen, die *à priori* im Subjekte ſelbſt gegeben ſind, *in* der Erfahrung vorkommen können.

Er geſteht den *Rationaliſten* ein, daſs die Philoſophierende Vernunft die letzten Gründe keineswegs *in* der Erfahrung und zumal nicht *in* der *Aeuſsern*, *ſo ferne* ſie von der Sinnlichkeit abhängt, entdecken könne; aber er zeigt ihnen, daſs nur diejenigen letzten Gründe begreiflich ſind, deren unmittelbare Folgen in der Erfahrung vorkommen, daſs dieſe Gründe keine andern ſeyn können, als die im bloſsen Subjekte gegebene Bedingungen der Erfahrung, ſo weit die Erfahrung vom Subjekte und nicht von äuſseren Objek-

ten

ten abhängt, und daſs alſo die letzten Gründe, ſo weit ſie vorſtellbar und begreiflich ſind, keine auſser uns befindliche Objekte — ſeyn können.

Er geſteht den *Skeptikern* ein, daſs die *auſser uns* aufgeſuchten letzten Gründe transcendent und nie zu finden ſind; aber er zeigt ihnen, daſs ſich die wirkliche Erfahrung, welche von ihnen eingeräumt wird, nicht beſtimmt denken laſſe, ohne die *äuſseren* Gründe derſelben, unter denen ſich kein letzter entdecken läſst, von den *inneren* zu unterſcheiden, die *im* Subjekte, ſo weit daſſelbe zur Möglichkeit der Erfahrung nothwendig iſt, vollſtändig gegeben ſeyn, und ſich durch ihre unmittelbaren Folgen in der Erfahrung ankündigen müſſen.

Die in der *Kritik der reinen Vernunft* zuerſt entdeckten und aufgeſtellten *Formen* der Vorſtellungen des äuſseren und inneren *Sinnes* (*Raum* und *Zeit*), der Vorſtellungen des *Verſtandes* (die *Categorien*) und der *Vernunft*, (die unbedingte Einheit) ſind die in der Erfahrung, ſo weit dieſelbe vom vorſtellenden Subjekt abhängt, wirklich vorkommenden unmittelbaren Folgen *letzter*, *im Subjekt* vor aller Erfahrung *gegebener* Gründe, nämlich des im Subjekte beſtimmten, an unveränderliche Geſetze gebundenen, Vermögens der *Sinnlichkeit*, *des Verſtandes*

und

und der *Vernunft*, die zur Möglichkeit der Erfahrung vorausgeſetzt werden müſſen.

Während die begreiflichen letzten Gründe durch die nach denſelben forſchende philoſophierende Vernunft im Empirismus, Rationalismus, und Skepticismus, und den mannigfaltigen Modifikationen dieſer drey Vorſtellungsarten, verkannt wurden, waren dieſelben als von jeher im vorſtellenden Subjekte gegeben, im gemeinen und geſunden Verſtande ungeſucht und unbekannt (aber eben darum auch nicht verkannt) unaufhörlich wirkſam. Ihre Folgen waren in der Erfahrung immer vorhanden; und ſo wie die Lichtſtrahlen von jeher die Urſachen der Farben und der Sichtbarkeit geweſen ſind, ohne daſs und bevor man ſie in dieſer Eigenſchaft erkannte: ſo waren die transcendentalen Gründe der Erfahrung von jeher die Urſache des *Unveränderlichen* und *Reinwahren*, das in der menſchlichen Erkenntniſs bey allen Wechſeln Unvollkommenheiten und Irrthümern derſelben enthalten war. Der gemeine und geſunde Verſtand, der ſich in Rückſicht auf die Wahrheit ſeiner Erkenntniſſe immer nur an die Thatſachen der Erfahrung hält, macht in ſoferne einen unvermeid-

vermeidlichen Gebrauch von den in denselben enthaltenen Folgen der transcendentalen Gründe, und wird daher durch diese Gründe, obwohl nur instinktartig, aber eben darum auch um so viel sicherer, geleitet. Da er kein Bedürfniss hat, die absolut letzten Gründe zu erforschen: so bleibt er in Rücksicht auf dieselben in einer gänzlichen Unwissenheit, durch welche er gegen alle die *künstlichen* Irrthümer geschützt wird, denen die philosophierende Vernunft beym Aufsuchen jener Gründe ausgesetzt ist, und welche selbst zu den Bedingungen der Entdeckung derselben gehören.

Daher besitzt auch der gemeine Verstand, so ferne er *gesund* ist, weit mehr Wahrheit als die philosophierende Vernunft, bevor dieselbe die letzten begreiflichen Gründe gefunden hat, deren sie schlechterdings bedarf, um die gemeine Erkenntniss durch streng wissenschaftliche Principien zu reinigen und veredlen.

Beym Suchen der letzten Gründe muss die philosophierende Vernunft zuerst von den Ueberzeugungen des gemeinen Verstandes ausgehen, durch welche sie nur in soferne sicher geleitet werden kann, als dieselben *gesund* sind. Diese schon an sich immer beschränkte Gesundheit würde, wenn sie auch für sich selbst fehlerlos wäre, in dem

Philoſophen durch die Verirrungen der philoſophierenden Vernunft vermindert werden müſſen. Die Nachforſchungen dieſer Vernunft müſſen daher theils durch die *natürlichen* Irrthümer des gemeinen Verſtandes, die in den zu unterſuchenden Materialien enthalten ſind, theils durch die *künſtlichen*, welche ſie ſelbſt in dieſe Materialien bringt, unzählige Hinderniſſe ihres glücklichen Erfolges antreffen, in Rückſicht auf welche dieſer Erfolg nur allmählig und ſpät herbeygeführt werden kann. Allein gleichwie ſich der gemeine Verſtand und die philoſophierende Vernunft auf dem Wege ihrer fortſchreitenden Kultur durch ihre Unvollkommenheiten gegenſeitig einſchränken; ſo unterſtützen ſie ſich auch nicht weniger einander durch ihre allmählig errungenen Vollkommenheiten, und Irrthümer des gemeinen Verſtandes werden durch gründlichere Einſichten der philoſophierenden Vernunft eben ſo oft, als Irrthümer von dieſer durch geſunde Ueberzeugungen von jenem aufgehoben.

In wieferne der Verſtand (worunter ich hier ſowohl Vernunft als Verſtand in engerer Bedeutung verſtehe) ein beſonderes Vermögen des Gemüthes iſt, das ſeine eigenthümliche

liche und unveränderliche Handlungsweise hat: in soferne enthält er nichts als reine Bedingungen der Wahrheit, ist lediglich von seinen eigenen Gesetzen abhängig, und keiner Krankheit, so wie keiner Grade der Gesundheit fähig. Der Verstand als solcher kann nie irren.

Allein das Vermögen den Verstand *zu gebrauchen* ist ausser den Gesetzen, durch welche der reine oder blosse Verstand unveränderlich bestimmt ist, auch noch an andere und zwar an sehr veränderliche Bedingungen gebunden, und so weit er von diesen abhängt, Krankheiten unterworfen und unzähliger Grade von Gesundheit fähig.

Das Vermögen den Verstand zu gebrauchen, hängt ab, theils von den *physischen* Bedingungen der Organisation, der Einrichtung und Beschaffenheit der Werkzeuge des äusseren Sinnes, der Nerven, des Gehirns u. s. w.;

Theils von den *psychologischen* Bedingungen der empirischen Vermögen des Gemüthes, dem Gefühl- und Empfindungsvermögen, der Einbildungskraft, der Phantasie, dem Gedächtnisse, dem Vermögen der Bezeichnung u. s. w. und den sowohl durch Talent als Kultur modificierten Beschaffenheiten dieser Vermögen;

Theils von der *moralischen* Bedingung der Freyheit des Willens, sowohl durch den unmittelbaren Einfluſs des Entschlusses, als vermittelst der unwillkührlichen und ungebändigten Neigungen auf unsre Urtheile.

Theils von den völlig auſser dem Menschen vorhandenen Bedingungen, oder den äuſseren Umständen, welche so wohl zu den willkührlichen und unwillkührlichen Aeuſserungen der sämmtlichen Vermögen des Gemüthes, als auch zu der Kultur dieser Vermögen in der äuſseren Erfahrung vorausgesetzt werden.

In Rücksicht auf diese Bedingungen ist die Gesundheit und Krankheit des Verstandes entweder *Moralisch* oder *Psychologisch* oder beydes zugleich. Denn alle Krankheit des Verstandes besteht in der Einschränkung seines Gebrauches; und diese ist entweder lediglich im *Subjekte selbst*, und zwar nicht in den transcendentalen an unveränderliche Gesetze gebundenen und unfehlbaren Vermögen, sondern in der Freyheit der Person, — oder auſser dem Subjekte in den empirischen und in soferne veränderlichen und von auſsenher bestimmbaren Vermögen gegründet. In dem einem Falle sind ihre Aeuſserungen, weil jede Handlung des Willens Gebrauch des Verstandes voraussetzt, *Miſsbrauch*, im zweyten Falle, weil die Anwendung der unverän-

veränderlichen Gesetze Gesundheit der empirischen Vermögen des Gemüthes voraussetzt, mehr oder weniger *Nichtgebrauch* des Verstandes.

Die *moralische* Krankheit des Verstandes kann zwar nicht mit einer vollkommenen Gesundheit der *empirischen* Vermögen des Gemüthes, die, wenn sie auch an sich selbst nicht unmöglich wäre, doch durch den Missbrauch der Freyheit allein schon unmöglich gemacht würde: — wohl aber mit einem beträchtlichen Grade dieser Gesundheit bestehen, wovon der *Glanz* des Verstandes abhängt, den man keineswegs mit der *Gesundheit* desselben verwechseln darf.

Der Gebrauch des Vermögens: aus sinnlichen Anschauungen unmittelbar Begriffe zu erzeugen, — oder des Verstandes in *engster* Bedeutung, ist eine unvermeidliche *Wirkung* der Denkkraft, so ferne dieselbe einerseits an die Formen der sinnlichen Vorstellung (Raum und Zeit), andererseits an die Formen der Begriffe (die Categorien) gebunden ist; und da beyde Arten von Formen unveränderlich sind, so ist die durch sie bestimmte Aeusserung des Verstandes gleichförmig, untrüglich, allgemeingültig, und der Verstand selbst in Rücksicht auf dieselben keiner Krankheit fähig. Die klaren, aber undeutlichen, konkreten Vorstellungen der indi-

individuellen Objekte der äuſseren Erfahrung, ſo ferne dieſelben durch kein Raiſonnement entwickelt ſind, enthalten im Gemüthe des gedankenloſeſten Unwiſſenden und des Selbſtdenkers vom erſten Range eben denſelben Inhalt, welcher neben den *empiriſchen*, durch äuſsere Eindrücke geſchöpften, auch aus den *transcendentalen*, in der Sinnlichkeit und Verſtand *à priori* beſtimmten, in der Totalvorſtellung des Objektes dunkel vorgeſtellten Merkmalen der *extenſiven Gröſse* (in Rückſicht auf das *Anſchauliche*), *der Intenſiven* (in Rückſicht auf das *Empfindbare*), der *Subſtanz* (in Rückſicht auf das im Anſchaulichen *Denkbare*) u. ſ. w. zuſammengeſetzt iſt. Der Gedankenloſe und der Selbſtdenker ſtellen ſich unter dieſen Merkmalen daſſelbe auf dieſelbe Weiſe vor, ſo lange ſie davon keinen andern als den *konkreten*, *unwillkührlichen* und *unvermeidlichen* Gebrauch machen, der eine nothwendige und unmittelbare Folge der transcendentalen Geſetze der Sinnlichkeit und des Verſtandes iſt, an die das vorſtellende Subjekt gebunden iſt, und durch welche die *äuſsere* Erfahrung bey aller Veränderlichkeit ihres von bloſsen Eindrücken abhängenden Inhalts, Haltung, Beſtimmtheit und Allgemeingültigkeit erhält.

Allein ſo wie jene *transcendentalen* Merkmale in dem *Raiſonnement*, folglich nicht mehr

mehr durch die bloſse Sinnlichkeit und den bloſsen Verſtand in engſter Bedeutung, ſondern durch *Vernunft* gebraucht werden, tritt auch ſogleich der Fall ein, wo ſie von dem *gemeinen Verſtand* und von der philoſophierenden Vernunft auf eine weſentlich verſchiedene Weiſe vorgeſtellt werden müſſen. Der Eine, der auch bey ſeinen abſtrakteſten Vorſtellungen nie über die Thatſachen der Erfahrung hinausgeht, denkt jene Merkmale bey ſeinem Raiſonnement immer noch als unbekannte Beſtandtheile empiriſcher Vorſtellungen, an empfindbaren und anſchaulichen Merkmalen verſinnlicht und kann ſich dieſelben immer nur durch fremde Merkmale, an Beyſpielen, klar, nie durch ihre eigenen, deutlich machen. Die Andere hingegen muſs ihrer Natur zufolge immer zu dem letzten Begreiflichen vordringen, die letzten Gründe der Thatſachen, an denen die transcendentalen Merkmale vorkommen, aufſuchen, und folglich nach reinen von allen empiriſchen abgeſonderten Vorſtellugen jener Merkmale ringen. Sie muſs aber bey dieſen Verſuchen das transcendentale ſo lange *unrein* und folglich auch *unrichtig* denken, als es ihr noch nicht gelungen hat, in ihren Vorſtellungen deſſelben das Zufällige von dem Weſentlichen, das aus Eindrücken geſchöpfte von dem im bloſsen Subjekte *à priori* Gegründeten abzuſondern, und folglich

 das

das transcendentale von dem bloſs Empiriſchen zu ſcheiden. Der *gemeine Verſtand* iſt über die transcendentalen und in ſoferne allein *metaphyſiſchen* Merkmale der Körperwelt nie mit ſich ſelbſt uneinig, aus dem einfachen Grunde, weil er ſich dieſelben nur als unbekannte Beſtandtheile der *Phyſiſchen*, nur im Konkreten, folglich nie als *Metaphyſiſche* Prädikate vorſtellen kann; während die *Philoſophierende Vernunft* ſogar über die *phyſiſchen* Merkmale ſehr oft mit ſich ſelbſt uneinig wird, in wieferne ſie dieſelben unter die *metaphyſiſchen*, als unter die höchſten Principien unterzuordnen verſucht, welche von ihr ſo lange auf mannigfaltige Weiſe verkannt werden, als ſie dieſelben nicht unter dem Charakter der transcendentalen (d. h. wie ſie im vorſtellenden Subjekte durch allgemeine und unveränderliche Geſetze beſtimmt ſind) rein vorzuſtellen vermag.

Der Verſtand in *engſter Bedeutung* läſst nur einen einzig möglichen Gebrauch zu, nämlich in Verbindung mit der im bloſsen Subjekte *à priori* gegründeten *Sinnlichkeit* die Erfahrung, ſo weit dieſelbe vom Subjekte abhängt, zu Stand zu bringen. Dieſer Gebrauch, der, in wieferne er vor aller Erfahrung im Subjekte beſtimmt iſt, *transcendental* heiſst, iſt in der wirklichen Ausübung jederzeit *beſtimmend*, *empiriſch* und *konkret*.

Der Verstand vermag nur das sinnliche Vorgestellte, Individuelle zu verknüpfen, ohne seine Verknüpfung wieder auflösen zu können; den Erscheinungen (den sinnlich vorgestellten Objekten) seinen Stempel aufzudrücken, ohne sich desselben abgesondert bewusst zu werden, das Empfundene und Angeschaute seinen Gesetzen zu unterwerfen, ohne diese Gesetze selbst zu Objekten besonderer Vorstellungen zu erheben. Allein was ihm unmöglich ist, vermag die *Vernunft*, die sich selbst und alle übrigen Vermögen des Gemüthes zu erforschen und erkennen das Vorrecht hat.

Auch die *Vernunft* hat als *gemeine*, dem Philosophen und Nichtphilosophen gemeinschaftliche, Vernunft, wie der Verstand in engster Bedeutung, eine ihr *eigenthümliche* Rolle bey der Erfahrung. So wie dieser in Verbindung mit der (an Raum und Zeit als ihre transcendentalen Formen gebundnen) Sinnlichkeit *zunächst* die *äussere* Erfahrung, so weit dieselbe vom blossen Subjekte abhängt, möglich macht: so macht die Vernunft, durch welche allein das (weder im Raum noch in der Zeit, folglich weder als etwas *ausser uns*, noch als *Veränderung in uns* Vorstellbare) blosse *Subjekt* aller Erfahrung unmittelbar vorgestellt werden kann, die *innere* Erfahrung *als solche* möglich, in

wieferne man unter derselben nicht blos den Zustand gedankenloser Gefühle, sondern den *Inbegriff der Thatsachen des Selbstbewusstseyns* versteht.

Die im blossen Subjekte bestimmten, unveränderlichen Handlungsweisen der Vernunft, oder die Gesetze, an die dieses Vermögen in denjenigen Aeusserungen gebunden ist, durch welche die innere Erfahrung, so weit dieselbe vom Subjekte allein abhängt, wirklich wird, nenne ich die *transcendentalen Gesetze der Vernunft.* Sie werden in den Thatsachen des Selbstbewusstseyns durch die Vernunft, eben so wie die transcendentalen Gesetze des *Verstandes* in der *Aeusseren* Erfahrung, ohne vorhergehende Vorstellung, unerkannt, und unvermeidlich angewendet.

Sowohl der Nichtphilosoph als der Philosoph, wenn beyde bey der blossen Reflexion über die Thatsachen ihres Selbstbewusstseyns stehen bleiben, ohne über die Gründe dieser Thatsachen zu raisonniren, sind durch die *transcendentalen für die innere Erfahrung allein giltigen* Vernunftgesetze genöthiget, das Subjekt der inneren Erfahrung von allen Objekten der äusseren, und in soferne auch von dem *Leibe* zu unterscheiden, und demselben alle Merkmale abzusprechen, die den Objekten der äusseren Erfahrung als solchen eigen-

eigenthümlich ſind, *Ausdehnung*, *Undurchdringlichkeit*, *Figur* u. ſ. w., folglich die *Seele* dem *Körper* entgegenzuſetzen, und ſie durch Negationen der körperlichen Beſchaffenheiten zu denken.

Allein bey den Verſuchen, ſich die Vorſtellung der Seele durch Entwicklung ihrer Merkmale deutlich zu machen, weichen der gemeine Verſtand und die philoſophierende Vernunft ſehr weit von einander ab. Der Eine, der nie über die Thatſachen des Selbſtbewuſstſeyns hinausgeht, denkt ſich, ſo ferne er *geſund* iſt, die Seele als das empfindende, anſchauende, begehrende, denkende und wollende, und als ſolches körperloſe *Ich*, und glaubt daſſelbe dadurch genugſam begriffen zu haben, während die philoſophierende Vernunft, welche die Gründe von den Thatſachen des Selbſtbewuſstſeyns aufſucht, und dieſe bald im *Transcendenten*, bald im *Empiriſchen* gefunden zu haben wähnt, die Seele ſo lange unrichtig denkt, bis ſie zur Erkenntniſs der *transcendentalen* Geſetze, die der Idee der Seele urſprünglich zum Grunde liegen, nach vielfältig miſslungenen Suchen endlich gelangt iſt.

Durch den transcendentalen Gebrauch der Vernunft, der lediglich auf die *innere* Erfah-

Erfahrung als ſolche, — ſo wie durch den Gebrauch des Verſtandes in engſter Bedeutung, der nur auf die äuſsere Erfahrung, als ſolche, beſchränkt iſt, — ſind *nur klare und zugleich undeutliche Vorſtellungen* möglich; durch den *Verſtand* — von den individuellen Objekten der *äuſseren* Erfahrung, ſo weit dieſelbe vom bloſsen Subjekte abhängt, durch die *Vernunft* — von dem individuellen *Subjekte* aller Erfahrung, und den Thatſachen der inneren Erfahrung, ſo weit dieſelbe ebenfalls von dem bloſsen Subjekte abhängt. Denn durch *dieſen* Gebrauch werden die Vorſtellungen, die das Subjekt aller Erfahrung, und die Objekte der Aeuſseren zu Gegenſtänden haben, *erzeugt*, und dieſe Gegenſtände werden durch jene Vorſtellungen *urſprünglich* und *individuell*, folglich nur *klar* vorgeſtellt. Die Entwicklung des Inhalts dieſer Vorſtellungen, die Auflöſung der Totalvorſtellung in Partialvorſtellungen, mit einem Worte, die Erzeugung der *deutlichen* Vorſtellung aus der *klaren*, ſetzt ganz andere Operationen des Gemüthes voraus, die ebenfalls der *Vernunft* ausſchlieſſend zugeſchrieben, und durch die Benennung *Raiſonnement* bezeichnet werden, derſelben ſowohl beym Philoſophieren als bey ihrem gemeinen Gebrauch gemeinſchaftlich zukommen, und den *logiſchen Gebrauch*

der-

derſelben, der bisher mit dem *transcendentalen* verwechſelt wurde, ausmachen.

Die transcendentalen Operationen der Vernunft ſowohl, als des Verſtandes ſind immer nur *ſynthetiſch*, weil durch ſie lauter *Totalvorſtellungen* erzeugt werden. Die logiſchen Operationen der *Vernunft* hingegen ſind immer *analytiſch*, weil durch ſie die Totalvorſtellungen nur entwickelt werden; indem die Vernunft beym Raiſonnement die Totalvorſtellungen, die daſſelbe ſchon vorausſetzt, dadurch auflöſet, daſs ſie an dem Inhalt derſelben verbindet, *was ſich verbinden läſst*, und durch dieſe Handlung im Bewuſstſeyn *trennt*, was ſich nicht verbinden läſst, was ſich *widerſpricht*.

In den transcendentalen Operationen ſind Vernunft und Verſtand *beſtimmend*, indem ſie den Inhalt der Vorſtellungen, ſo weit er von dem Subjekte abhängt (durch die im Subjekte unmittelbar gegründete Formen der Vorſtellung) herbeyſchaffen, feſtſetzen, aufſtellen. In dem *logiſchen* hingegen iſt die Vernunft lediglich *reflektierend*, indem ſie den Inhalt der Vorſtellungen (den transcendentalen ſowohl als den empiriſchen) als bereits vorhanden vorausſetzt, und denſelben nur durch die Richtung der Aufmerkſamkeit auf ſeine Beſtandtheile zum deutlichen Bewuſstſeyn bringt.

Durch

Durch die transcendentalen Operationen der Vernunft und des Verſtandes ſind nur *konkrete* Vorſtellungen — *individueller* Gegenſtände, durch die *logiſchen* der Vernunft nur *abſtrakte* Vorſtellungen der *Merkmale* jener Gegenſtände möglich, und jede *abſtrakte* Vorſtellung, jede Vorſtellung eines nicht individuellen Dinges iſt nur durch eine logiſche Operation hervorgebracht, iſt in ſoferne eine *logiſche Idee.*

Das Raiſonnement (oder der *logiſche Vernunftgebrauch*) entſteht, wächſt und gedeiht nur mit der *Sprache durch Worte*, die es vorausſetzt, und von der es ſelbſt wieder vorausgeſetzt wird. Die Worte ſind Zeichen der *Gedanken*, folglich der Gefühle, Empfindungen und Anſchauungen, ſo wie der von denſelben und allen Gedanken verſchiedenen reellen Objekte, nur *durch* die Gedanken. Sie bezeichnen was immer für einen Gegenſtand nur vermittelſt des Gedankens an denſelben, und zwar nur vermittelſt eines logiſchen, d. h. eines *abſtrakten* Gedankens, der nur durch die *reflektierende* Vernunft aus einer ſchon vorhandenen *konkreten Vorſtellung* hervorgebracht worden iſt, und der nur durch unmittelbare Beziehung auf die konkrete Vorſtellung wieder ſelbſt konkret werden

den kann. Jedes vorgestellte Individuum kann nur durch ein *vorgestelltes Merkmal*, folglich jede konkrete Vorstellung nur vermittelst einer abstrakten *benannt*, durch ein Wort bezeichnet werden. Jedes Wort bezieht sich daher zunächst und unmittelbar immer auf einen logischen Gedanken, und so wie dieser *Gedanken allein* die nächste und eigentliche Bedeutung des Wortes ist, so kann er auch nur, in wieferne er Bedeutung eines Wortes ist, folglich *nur durch das Wort* im Bewusstseyn festgehalten, und zur Fortsetzung des Raisonnements, zur weiteren Zergliederung, geschickt gemacht werden.

Die Bedeutung des Wortes oder der logische Gedanken ist *klar*, in wieferne sich die abstrakte Vorstellung *unmittelbar auf die konkrete*, aus der sie entstanden ist, bezieht, und folglich das Merkmal als in dem Objekte enthalten vorgestellt wird; — *deutlich*, in wieferne die abstrakte Vorstellung sich *auf andere abstrakte* Vorstellungen, die aus ihr entstanden sind, *bezieht*, in wieferne die Merkmale des Merkmals vorgestellt werden, und folglich die Bedeutung des Wortes durch den *abstrakten Inhalt* des Gedankens entwickelt ist. Der *klare* Gedanke ist unmittelbar aus einer *konkreten*, der *deutliche* schon aus einer *abstrakten* Vorstellung erzeugt; die *klare* Bedeutung des Wortes hängt von der

unmit-

unmittelbaren Vorſtellung des *Objektes;* die *deutliche* hängt von dem abſtrakten *Denken* des *Merkmales* ab.

Die *erſten* Worte bey der Entſtehung der Sprache konnten keine anderen als *klare* logiſche Gedanken, die unmittelbar aus individuellen Vorſtellungen der Objekte der *äuſseren Erfahrung* abſtrahiert waren, bezeichnen. Die Bedeutung dieſer Worte wurde durch die konkreten Vorſtellungen der individuellen Objekte, und die Wahl der Worte durch die aus der Erfahrung geſchöpfte Aehnlichkeit des Lautes mit dem Merkmal des individuellen Gegenſtandes beſtimmt. Die erſten Worte konnten keine anderen als *natürliche* Zeichen ſeyn, bey deren Feſtſetzung ſich die Vernunft an die unmittelbare Erfahrung hielt, durch welche der Sinn der (lauter individuelle Objekte durch nächſte Merkmale bezeichnenden) Worte feſtgehalten und gegen Unbeſtimmtheit geſichert wurde. Allein Sprache und Raiſonnement konnten nicht lange bey dieſem rohen Anfang ſtehen bleiben. Durch fortgeſetztes Nachdenken muſste der klare Gedanken zum deutlichen erhoben, und konnte in ſoferne nicht mehr durch die konkrete Vorſtellung, aus der er entſtanden iſt, ſondern nur durch die abſtrakten, die aus ihm ſelbſt hervorgebracht wurden, beſtimmt werden. Mit dieſer

ſer höheren Abſtraktion trat in dem Verhältniſs, als ſie weiter fortgeſetzt wurde, das immer dringendere Bedürfniſs neuer Gedankenzeichen für die entdeckten Merkmale der Merkmale ein, wobey die Vernunft ſich *nicht mehr* in Rückſicht auf die Wahl dieſer Zeichen *unmittelbar an die Erfahrung* halten konnte, ſondern durch *Phantaſie* in dem Verhältniſſe mehr unterſtützt werden muſste, je höher ſie ſich in ihren Abſtraktionen über das konkrete der individuellen Erfahrung emporſchwang. Die Worte muſsten um ſo mehr aus *natürlichen* zu blos *willkürlichen* Zeichen werden, je mehr ſich ihre Bedeutungen vom konkreteren zum abſtrakteren erhoben, je weniger die Vernunft bey der Erfindung derſelben von der Erfahrung, und je mehr ſie dabey von der Phantaſie unterſtützt werden muſste, je weiter ſich das Raiſonnement von den bloſsen Wahrnehmungen in der Erfahrung entfernte.

So wie die Bedeutung eines Wortes nur dadurch *klar* wird, daſs man dieſelbe *konkret* denkt: ſo wird ſie nur dann erſt *deutlich*, nachdem man dieſelbe *abſtrakt* gedacht hat, und alsdann die Abſtraktion weiter fortſetzt. Die abſtrakte Bedeutung des Wortes muſs alſo ſchon *als ſolche beſtimmt vorhanden* ſeyn, bevor ſie durch weitere Zergliederung ihres Inhalts zu einem deutlichen Gedanken erho-

ben werden kann. Hat nun die *Phantasie* *vor* dieser Zergliederung in dem zu zergliedernden abstrakten Gedanken bey der *Bezeichnung* desselben solche Bestimmungen aufgenommen, die weder aus der wirklichen Erfahrung, noch aus den transcendentalen Bedingungen derselben geschöpft, weder in dem *à posteriori* noch in dem *à priori* gegebenen gegründet sind: so ist der *Inhalt* des Gedankens unrichtig, und kann *durch* die blosse Zergliederung keineswegs richtig werden. Der Satz, der diesen zergliederten Inhalt ausdrückt, und dem Objekte ein unrichtiges Merkmal beylegt, wird eben darum für einen *wahren* Satz angesehen, weil sein Prädikat bereits in dem Begriffe des Objekts enthalten war, und also demselben dem *Satz des Widerspruches* zufolge in dem Urtheile beygelegt wurde. So, zum Beyspiel, findet mancher Philosoph, in dem er den Gedanken *Substanz* zergliedert, in dem Inhalt desselben das Merkmal der *Ausdehnung*, und stellt den Satz auf: *Jede Substanz ist ausgedehnt;* den er für ein schlechthin nothwendiges Urtheil hält, und als Grundsatz zur Begründung eines allgemeinen Materialismus gebraucht. Das Prädikat *Ausdehnung* hat schon *vor* der Zergliederung in seinem Begriffe von *Substanz* gelegen. Er *musste* es daher durch die Zergliederung finden, und in dem Urtheile der Substanz beylegen. Allein

durch

durch ein *transcendentales Geſetz* kömmt das Merkmal der *Ausdehnung* nur derjenigen Subſtanz zu, die im *Raume anſchaulich* iſt, und nur *in ſo ferne* als ſie im Raume anſchaulich iſt; und der Grund, warum dieſes Merkmal in die Bedeutung des Wortes *Subſtanz überhaupt* aufgenommen wurde, liegt nur in der *Phantaſie*, welche diejenigen Merkmale, die öfter neben einander angetroffen werden, einander *beygeſellt*, und als verbunden aufſtellt.

Jeder *Irrthum* iſt freylich ein *logiſches*, d. h. vermittelſt der Reflexion und Abſtraktion bewirktes Urtheil, und in ſo ferne nicht ohne den logiſchen Vernunftgebrauch möglich. Allein man würde ſich ſehr an der Vernunft verſündigen, wenn man dieſelbe auch nur in ihrem logiſchen Gebrauche für die Quelle der Irrthümer anſehen wollte. Die *nächſte* Quelle jedes Irrthums iſt die *Phantaſie*, welche der reflektierenden, abſtrahierenden, analyſierenden Vernunft in eben dem Verhältniſſe, als die Gedanken derſelben abſtrakter werden, unächte, weder in der Erfahrung, noch *à priori* im Subjekte, gegründete Materialien in dem Inhalt der abſtrakten Gedanken unterſchiebt, und in ſo ferne die unmittelbare Urſache iſt, warum durch die richtigſte Zergliederung der verfälſchten Gedanken unrichtige Merkmale

gefunden werden, die um so gewisser für richtige gelten, je mehr sich der Denker dabey der genau beobachteten logischen Regeln bewufst ist.

Die mit dem Aufsuchen der letzten Gründe beschäfftigte philosophierende Vernunft kann nur erst dann ihr Ziel erreichen, und mit sich selbst einig werden, wenn sie die transcendentalen Gründe als solche entdeckt, und von den empirischen sowohl als den transcendenten, das heifst von denen, die keine letzten, und die keine begreiflichen seyn können, unterschieden hat. Diese Entdeckung ist ihr nur durch einen lange fortgesetzten logischen Vernunftgebrauch, durch ein von vielen ihrer Repräsentanten Jahrtausende lang fortgesetztes Raisonniren möglich geworden. Sie kann die transcendentalen Merkmale nur aus Thatsachen der Erfahrung, folglich nur aus empirischen Vorstellungen abstrahieren. Die abstrakten empirischen Vorstellungen, durch deren fortgesetzte Zergliederung sie sich allmählig den transcendentalen Merkmalen annähern mufs, sind aber nur in schon vorhandenen, und ohne Kenntnifs des transcendentalen festgesetzten *Wortbedeutungen* enthalten, an deren Bestimmung in dem Verhältnisse als sie sich mehr von den konkreten der individuellen Erfahrung entfernen, die Phantasie auch mehr Antheil hat; ein Vermögen des Gemüthes, das keineswegs *durch*

sich

sich selbst an die transcendentalen Gesetze gebunden ist, sondern nur allmählig und durch viele mislungene Versuche denselben unterworfen werden kann.

Je mehr die Phantasie bey der Festsetzung der Bedeutung eines Wortes, die der logischen Zergliederung vorhergehen muss und von derselben vorausgesetzt wird, von dem eigentlichen Sinne der transcendentalen Gesetze abweicht, und lediglich nach ihren eigenen Gesetzen (der sogenannten *Association*) dabey zu Werke geht, desto unrichtiger wird die Bedeutung des Wortes, und der Gedanke, der in derselben enthalten ist, und je weiter die Zergliederung solcher Gedanken fortgesetzt wird, desto mehr werden die künstlichen Irrthümer, die aus dem Grundirrthume erfolgen, vervielfältigt, und die durch solche Zergliederungen gefundenen letzten Sätze, die als Principien der Wissenschaften gebraucht werden, sind mit einer durch alles Raisonnement unheilbaren Unbestimmtheit und Unrichtigkeit behaftet, deren nachtheilige Folgen nur durch die Streitigkeiten der Philosophen über den Sinn solcher Grundsätze verhindert werden können. So zum Beyspiel, wenn die Phantasie in die Bedeutung des Wortes *Grund* (des Dinges überhaupt, wodurch ein anderes Ding bestimmt gesetzt wird) vor der Zergliederung

das Merkmal des *in* dem Einem Dinge beſtimmten andern, und folglich des *durch* das Eine *einzig möglichen* andern aufgenommen hat: ſo wird durch die Zergliederung ein Satz erhalten, der alle eigentliche *Freyheit* des Willens aufhebt, und als *Princip* gebraucht der *Moral*, dem Naturrechte und allen damit verbundenen Wiſſenſchaften verderblich wird. Während, wenn man ſich unter *Grund* nichts weiter denkt als dasjenige, *wodurch* ein anderes beſtimmt geſetzt wird, gar wohl ein Grund denkbar iſt, dem keine *einzig mögliche* Handlungsweiſe gegeben iſt, der ſich daher dieſelbe ſelbſt beſtimmen kann, und der folglich ein Ding iſt, *durch* welches dieſes *oder* jenes *Andere beſtimmt* geſetzt werden kann.

Je mehr ſich ein abſtrakter Gedanken dem konkreten der *äuſseren* Erfahrung nähert, oder auch je unmittelbarer ſich derſelbe auf eine beſtimmte *äuſsere* Anſchauung bezieht, deſtomehr iſt die Phantaſie bey der *Bezeichnung* deſſelben *gebunden*, deſto weniger ſich ſelbſt überlaſſen, und die Bedeutung des Wortes durch die Klarheit des konkreten, und die Beſtimmtheit des angeſchauten Objektes über alle Vieldeutigkeit und Unbeſtimmtheit erhoben. Ueber den Sinn der Worte: *Holz*, *Gold*, *Elſenbein* findet ſo wenig eine Miſsdeutung ſtatt, als über den

Inhalt

Inhalt des Begriffes vom *Dreyeck*, *Cirkel*, u. s. w. und ungeachtet *in* den Begriffen: *Holz*, *Gold*, *Elfenbein* u. s. w. ausser den *empirischen*, durch Eindrücke geschöpften, Merkmalen auch die *transcendentalen* der *Quantität*, *Qualität*, *Ausdehnung*, *Substanz* u. s. w. enthalten sind: so können doch dieselben nur dunkel, ohne Bewusstseyn, und keineswegs als *Merkmale*, folglich nicht als *logische* Bestandtheile in den konkreten Vorstellungen vor; sondern nur als nothwendige Wirkungen des transcendentalen Vermögen des Gemüthes, durch welche, mit dem empirischen Stoffe zusammen genommen, die konkreten Vorstellungen entspringen. Die transcendentalen Merkmale werden hier gar nicht abstrakt, und logisch, folglich in soferne weder richtig noch unrichtig vorgestellt; während sie, sobald sie *abstrakt* gebraucht werden, so lange unrichtig vorgestellt sind, als die philosophierende Vernunft in ihnen nicht das Transcendentale vom Empirischen abgesondert hat.

Je mehr sich ein abstrakter Gedanke von dem konkreten der äusseren Erfahrung, oder von der unmittelbaren Beziehung auf eine bestimmte äussere Anschauung entfernt, desto weniger ist die Phantasie bey der Bezeichnung desselben (*vor* der Entdeckung der transcendentalen Gesetze) gebunden,

deſto mehr iſt ſie ſich ſelbſt und dem Einfluſſe zufälliger Umſtände überlaſſen, welche durch ſie den pathologiſchen, phyſiſchen, pſychologiſchen *Schein* erzeugen, der die Materialien der höheren Abſtraktion und die Bedeutungen der Worte verfälſcht. Deſto ſchwerer wird es der philoſophierenden Vernunft die logiſchen und transcendentalen Geſetze gegen die Täuſchungen der Phantaſie *bey der genaueren Beſtimmung des Sprachgebrauches* geltend zu machen. Bey dieſem Geſchäffte ſind die Streitigkeiten der Selbſtdenker unter einander eben ſo unentbehrlich als unvermeidlich. Die den unbekannten transcendentalen Geſetzen nicht unterworfene Phantaſie, welche die Wortbedeutungen um ſo willkührlicher beſtimmt, je abſtrakter ſie ſind, muſs dieſelben eben darum in verſchiedenen Denkern *verſchiedentlich* modificieren, und die Worte: *Subſtanz*, *Urſache*, *Handlung*, *Nothwendigkeit*, *Freyheit* müſſen eben darum allerhand Bedeutungen annehmen und Streit verurſachen bis nicht der eigentliche transcendentale Sinn derſelben entdeckt wird.

Die philoſophierende Vernunft kann bey ihrem Forſchen nach den letzten begreiflichen Gründen der Begriffe *von den Operationen*

tionen des Gemüthes durchaus nicht entbehren, und der Erfolg ihres Forſchens hängt von der *Beſtimmtheit* jener Begriffe ab. Sie muſs in ſoferne von den Thatſachen der *inneren* Erfahrung ausgehen, zu denen die Operationen des Gemüthes als ſolche gehören, und aus welchen ſich eben darum die Begriffe von denſelben allein ſchöpfen laſſen.

Die Worte, durch welche die Begriffe von den Thatſachen der *inneren* Erfahrung bezeichnet werden, ſind *urſprünglich* von den Begriffen der *äuſseren* Erfahrung entlehnt, und auf jene übertragen. Die zwiſchen den äuſseren und inneren *Thatſachen* wahrgenommene *Aehnlichkeit* iſt die einzige Regel, nach welcher durch die Phantaſie der Vernunft das Gedankenzeichen vorgehalten werden konnte, welches bey der urſprünglichen Feſtſetzung des Sprachgebrauchs für die Begriffe der inneren Erfahrung den Begriffen der äuſseren abgeborgt werden muſste. Die Worte: *Vorſtellung*, *Anſchauung*, *Begriff* tragen noch immer auffallend genug das Gepräge ihres *metaphoriſchen* Urſprunges. Es war ſchlechterdings unvermeidlich, daſs die Phantaſie in die konkreteren und roheren Begriffe von den Operationen des Gemüthes (aus welchen das Raiſonnement die abſtrakteren und feineren zu ſchöpfen hatte) durch die Bezeichnung derſelben *Bil-*

der der äuſseren Erfahrung aufnahm, die, in wieferne ſie vieles der äuſseren Erfahrung *allein* zukommendes und eigenthümliches enthielten, die Materialien des Raiſonnements über die Thatſachen der inneren Erfahrung ſchon in den konkreteren Begriffen verfälſchen muſsten.

Den der äuſsern Erfahrung allein angehörigen Stoff von dem der Inneren Eigenthümlichen abzuſondern, denſelben aus den Begriffen von den Thatſachen des bloſsen *Selbſtbewuſstſeyns* zu entfernen, und ſo nach die Begriffe von den Operationen des Gemüthes (den logiſchen ſowohl als den transcendentalen) zu reinigen, iſt das mühſamſte aber unentbehrlichſte Geſchäfft der philoſophierenden Vernunft. Wie langſam dieſes Geſchäffte, das gewiſs noch immer von den meiſten Philoſophen für unmöglich gehalten wird, vor ſich gehen müſſe, würde ſchon daraus erhellen, daſs dabey immer ein Sprachgebrauch zum Grunde gelegt werden muſs, der von mehr oder weniger *verfälſchten* und *unreinen* Begriffen ausgeht, und daſs die philoſophierende Vernunft bey dieſer Reinigung nur dann erſt ein ſicheres *leitendes* Princip hat, wenn es ihr gelungen hat, wenigſtens Einen völlig gereinigten Begriff, und zwar den *höchſten* unter allen möglichen aufzuſtellen.

Die Bedeutung eines Wortes ist so lange *metaphorisch*, als das Wort den Gedanken nicht unmittelbar, sondern vermittelst eines anderen, demselben *ähnlichen*, Gedankens bezeichnet. Der Gedanken, der sich nur durch eine metaphorische Bedeutung seines Wortes denken läſst, stellt in soferne keineswegs das *eigenthümliche* Merkmal seines Objektes vor, und enthält keine eigentliche, sondern nur *symbolische* Erkenntniſs, die, *in wieferne sie für eigentliche gehalten wird*, irrig ist und Irrthümer erzeugt. So lange das Wort, das den Gedanken von einer Thatsache der inneren Erfahrung zu bezeichnen gebraucht wird, denselben *nur vermittelst* des Gedankens von einer Thatsache der *äuſseren* wirklich bezeichnet, so lange sich der Gedanken von einer Operation des Gemüthes nur durch eine metaphorische Wortbedeutung denken läſst, so lange enthält er kein seinem Objekte eigenthümliches Merkmal, stellt keine eigentliche, sondern nur eine *symbolische* Erkenntniſs desselben auf, und in wieferne bey der Zergliederung des Gedankens die metaphorische Wortbedeutung für eine eigenthümliche angesehen wird, müssen die durch die Zergliederung erhaltenen abstrakteren Merkmale unrichtig seyn. So lange in den Bedeutungen der Worte: *Vorstellung*, *Anschauung*, *Begriff* u. s. w. noch immer die der äuſsern Erfahrung abgeborgten Merkmale

le mehr oder weniger vorkommen, so lange diese Worte nicht lediglich dasjenige, was den blossen Operationen des Gemüthes eigenthümlich ist, allein bezeichnen, so lange sie nicht völlig aufhören *Metaphern* zu seyn; so lange giebt es auch keine reinen, völlig bestimmten, richtigen Begriffe von *Vorstellung*, *Anschauung* und *Begriff*; und man darf sich über die rohen Gedanken und die Verschiedenheit der Erklärungen nicht wundern, die noch heut zu Tage von den berühmtesten Philosophen von Profession über den Sinn der Worte *Vorstellung*, *Anschauung*, *Begriff* und über die *Objekte* der *inneren* Erfahrung überhaupt, aufgestellt werden.

Ich nenne diejenigen *Vermögen* des Gemüthes, die sich als vorhanden in dem *Subjekte des Selbstbewusstseyns* nur durch die (aus der wirklichen Erfahrung bekannte) Verbindung dieses Subjektes mit der *Organisation*, denken lassen, die *Empirischen*. Die Operationen *dieser* Vermögen lassen sich nie ohne die Operationen der Organisation, die als solche zur äusseren Erfahrung gehören begreifen. In den *Begriffen* von diesen Vermögen sind daher immer Merkmale enthalten, die sich auf *Veränderungen* in der *Organisation* unmittelbar beziehen, und daher aus Thatsachen der *äusseren* Erfahrung

rung geschöpft sind. Vermögen dieser Art sind z. B. die *Phantasie*, *das Gedächtniss*, das *Vermögen der Bezeichnung*. (Alle *Zeichen* der Gedanken sind an sich selbst *Bilder* der *äusseren*, *empirischen*, durch die *Organe modificierten Anschauung*, und können bey was immer für einen Gebrauch dem Subjekte nicht ohne Veränderungen in der Organisation vorgehalten werden, und alle Operationen der Phantasie sind an diesen *bildlichen* Stoff gebunden) Die Begriffe von den Äusserungen aller dieser empirischen Vermögen des Gemüthes bedürfen daher nicht nur der Metaphorischen von Begriffen der äusseren Erfahrung *abgeborgten* Benennungen zu ihrer Bezeichnung, und enthalten nicht nur in ihren rohen Zustand als *metaphorische* Wortbedeutungen Bilder der äusseren Erfahrung, sondern sie können auch bey ihrer späteren feinsten Entwicklung der zur äusseren Erfahrung gehörigen Merkmale in so ferne nicht entbehren, als solche Merkmale auch unter den *eigenthümlichen* Bestimmungen der Begriffe von den *empirischen* Vermögen des Gemüthes immer enthalten seyn müssen.

Ganz anders verhält es sich mit den *transcendentalen* Vermögen des Gemüthes. Diese lassen sich in dem Subjekte nur in so ferne durch völlig bestimmte und richtige

Be-

Begriffe denken, als man von der Verbindung dieſes Subjektes mit der Organiſation völlig *abſtrahiren* kann und muſs; weil ſie diejenigen Vermögen ſind, die im *bloſsen* vorſtellenden *Subjekte* zur Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, der inneren ſowohl als der äuſſern, vorausgeſetzt werden müſſen. In den Begriffen von dieſem Vermögen darf durchaus kein Merkmal einer *äuſſern* Erfahrung vorkommen, weil dieſe Vermögen *aller* Erfahrung *überhaupt à priori* zum Grunde liegen. Die *transcendentale Sinnlichkeit* zum Beyſpiel muſs gedacht werden, als: „das Vermögen des *Subjekts* (was daſſelbe auch an ſich ſelbſt ſeyn mag) durch afficiert werden zu Vorſtellungen zu gelangen;" der *transcendentale äuſſere Sinn;* als: „das Vermögen zu Vorſtellungen durch afficiert werden *von auſſen* zu gelangen," — wobey davon gänzlich abſtrahiert wird, ob überhaupt, und durch welche *Organe* das *Subjekt* afficiert werden müſſe.

Einer *Thatſache* des Selbſtbewuſstſeyns zu folge wird das vorſtellende Subjekt von der Organiſation ſo weit dieſelbe vorſtellbar iſt, als von einem äuſſeren Objekte unterſchieden, das zwar mit dem Subjekte in einer fortwährenden, durch Erfahrung bekannten, Verbindung ſteht, aber ſo weit daſ-

dasselbe im Raume wahrgenommen werden kann, zu den Objekten der äusseren Erfahrung gezählt werden muss. Ein Vermögen, das dem Subjekte nur in Rücksicht auf die vorgestellte Organisation beygelegt werden kann, kömmt demselben nur *durch wirkliche* Erfahrung zu, ist *empirisches* Vermögen des Subjektes; während dasjenige, was dem Subjekte mit der blossen aber bestimmten Möglichkeit sich selbst und Dinge ausser ihm vorzustellen eigen seyn muss, in demselben, unabhängig von der wirklich vorgestellten Organisation, *à priori* gedacht wird, und *transcendentales* Vermögen des Subjektes ist. Da sich dieses Vermögen unmittelbar nur in Thatsachen des *Selbstbewusstseyns* in Operationen des Subjektes folglich nur in der blossen *inneren* Erfahrung allein ankündigen kann: so können die Begriffe von demselben so lange nicht *rein*, aber was hier dasselbe heisst, *richtig*, und ihrem Objekte angemessen seyn, als es der philosophierenden Vernunft noch nicht gelungen hat, aus dem Sinne der Worte, durch welche jene Begriffe bezeichnet werden, alle den *äusseren* Anschauungen abgeborgten Bilder zu entfernen, und die ursprünglich metaphorische Bedeutung dieser Worte in eine Eigenthümliche umzuschaffen. Vielleicht hat ihr dieses wenigstens in so ferne schon jetzt gelungen, als sie sich unter

unter *Vorstellung überhaupt* nichts anderes denkt, als dasjenige: *was im Bewuſstseyn vom Objekt und Subjekt unterschieden, und auf beyde bezogen wird.*

Man glaubt den Begriff der *philosophischen Erkenntniſs* bestimmt genug angegeben zu haben, indem man dieselbe die *Erkenntniſs aus Principien* nennt, und sie in dieser Eigenschaft von der *Historischen*, als der *Erkenntniſs aus Thatsachen* unterscheidet. Allein da die Bedeutung der Worte, welche in dieser Angabe vorkommen, nichts weniger als völlig bestimmt ist; da jedes Wort in derselben mehr als einen Begriff zu bezeichnen gebraucht wird: so war das Einverständniſs der Philosophen über jene Erklärung nur scheinbar, betraf nur die Formel, und gieng bey der näheren Rechenschaft über den Sinn derselben in Streitigkeiten über. Jede allgemein angenommene Erklärung diente vielmehr den bisherigen Mangel eines völlig bestimmten Begriffes zu verbergen, als demselben abzuhelfen.

Versteht man unter der *Erkenntniſs aus Principien* die Erkenntniſs in wie ferne sie aus schlechterdings unveränderlichen Grün-

den,

den, und folglich nach Geſetzen die unvermeidlich, ob zwar unerkannt, ausgeübt werden, erfolgt: ſo kömmt dieſe Erkenntniſs auch dem *gemeinen* Verſtande zu. Ja! ſie iſt in demſelben allein von denjenigen Irrthümern frey, welche aus der durch eine anmaſsliche und unrichtige Kenntniſs jener Geſetze bewirkten falſchen Anwendung entſpringen.

Verſteht man unter der *Erkenntniſs aus Principien*, die Erkenntniſs in wie ferne ſie aus *erkannten* ſchlechterdings unveränderlichen Gründen erfolgt, und unter *den Principien* — nicht bloſs die Geſetze der Erkenntniſs an und für ſich, ſondern in wie ferne dieſelben als ſolche erkannt, durch beſtimmte Begriffe vorgeſtellt, durch Worte bezeichnet, und in Sätzen ausgedrückt ſind: ſo iſt zwar die Erkenntniſs aus ſolchen Principien immer geſucht, aber nie vorhanden geweſen, indem man auſſer den *logiſchen Regeln* des Denkens, welche nur die logiſche Form der Erkenntniſs, das bloſse Raiſonnement betreffen, und auſſer den *mathematiſchen* Axiomen und Poſtulaten, die auf die Beſtimmung der *anſchaulichen Gröſse* beſchränkt ſind, keine Principien aufgeſtellt hat, welche nicht ſo bald es über ihren Sinn zur Sprache gekommen iſt, ſtreitig geworden wären.

Man hat die logiſchen Regeln, welche nur die Entwicklung keineswegs aber die Feſtſetzung des realen Inhalts der Gedanken betreffen, bald für die einzig möglichen unſtreitigen Grundgeſetze der Erkenntniſs angeſehen, bald mit den ſtreitigen (metaphyſiſchen) verwechſelt; und ſelbſt die Metaphyſiker, welche in ihrer *Ontologie* die Wiſſenſchaft der erſten und zwar der *realen* Gründe der Erkenntniſs zu beſitzen glaubten, haben den Lehrſätzen dieſer Wiſſenſchaft nur dadurch einige Feſtigkeit zu verſchaffen vermocht, daſs ſie den Realgründen ihrer Beweiſe logiſche Regeln unvermerkt untergeſchoben haben.

Noch unbeſtimmter wird der Ausdruck *Erkenntniſs aus Principien*, wenn man unter Princip: jedes mit Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbundene Urtheil verſteht, welches anderen Urtheilen zum Grunde gelegt wird. Solche Principien ſind die *Oberſätze* in jedem Vernunftſchluſſe, gehören zur logiſchen Form jeder raiſonnirenden, dem gemeinem Verſtande mit der philoſophierenden Vernunft *gemeinſchaftlichen*, Erkenntniſs; und können alſo noch weniger als die logiſchen Regeln den eigentlichen Charakter der philoſophiſchen Erkenntniſs ausmachen. Eben dieſe Oberſätze ſind es über deren Sinn in ſo ferne nichts ausge-

mach-

machtes feststeht, als bey demselben über die Anwendung der ausgemachten logischen Regelu auf den realen Inhalt der Gedanken gestritten wird. Man hat bisher ein sehr grosser Kenner der Logik, ja! durch dieselbe auch ein sehr feiner Vernunftkünstler, und dabey ein sehr kleiner Philosoplı seyn können. Die ächte philosophische Erkenntniss *aus* Principien verhält sich immer wie die Kenntniss der philosophischen Principien selbst.

Versteht man unter einem *Princip* überhaupt jeden nothwendigen und allgemeinen Satz, der den Grund zu anderen Sätzen enthält: so muss hierauf erst die Frage beantwortet werden: welche von diesen Sätzen sind die eigentlich philosophischen? oder: worin besteht die, einem *philosophischen Princip eigenthümliche Nothwendigkeit und Allgemeinheit?*

Vor allem muss man wissen, worin dieselbe *nicht* bestehe. Jedes philosophische Princip ist freylich ein nothwendiger und allgemeiner Satz; aber nicht jeder solche Satz ist ein philosophisches Princip. Jeder philosophische Satz muss logische Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben. Aber nicht jeder Satz, der diese hat, ist darum ein philosophischer. Jedes Philosophie-

ren iſt Raiſonnieren, d. h. logiſches Geſchäft der Vernunft das Bewuſstſeyn des Inhalts der Gedanken, durch die Zergliederung derſelben zu bewirken. Aber nicht jedes Raiſonnieren iſt ein Philoſophieren. Die Sätze, deren Nothwendigkeit und Allgemeinheit eine bloſse Folge des analytiſchen Vernunftgebrauchs, des Raiſonnierens, iſt, ſind, wenn ſie nicht auſſerdem eine *anders woher* begründete Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben, eben ſo wenig philoſophiſch, als ſie bey aller ihrer *logiſchen Wahrheit*, *real wahr* ſind, wenn nicht ein von ihrer logiſchen Regelmäſsigkeit verſchiedener *Realgrund* dieſe Wahrheit verbürget. So wird z. B. der Satz: *Alle Subſtanzen ſind ausgedehnt*, durch die Zergliederung eines Begriffes von *Subſtanz* herausgebracht, in welchem das Merkmal der *Ausdehnung* ſchon *vor* dem logiſchen Urtheil vorhanden war; und jener Satz hat in ſo ferne eine Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die in der *Zergliederung* jenes Begriffes allein gegründet iſt. Ich kann *keine* Subſtanz als *nicht ausgedehnt* denken, wenn ich durch die Zergliederung meines Begriffes von *Subſtanz überhaupt* finde, daſs ich mir ſchon in und mit der Subſtanz ſelbſt Ausdehnung denke. Aber dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit findet keineswegs für diejenigen Philoſophen ſtatt, die in ihren

ren Begriff von *Substanz überhaupt* nicht schon vor der Zergliederung desselben das Merkmal der *Ausdehnung* aufgenommen haben. Wenn der Satz: *Alle Substanzen sind ausgedehnt*, mehr als logische Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben sollte: so müßte sich ein Grund angeben lassen, warum man vor der Zergliederung des Begriffes *Substanz überhaupt* das Merkmal der Ausdehnung in denselben habe aufnehmen *müssen*. Durch das Bewußtseyn *dieses* Grundes, und durch den Umstand, daß derselbe wirklich ein nothwendiger und allgemeingeltender Grund wäre, könnte also jener Satz allein zu einem ächt philosophischen Satze werden.

Die *rein philosophische* Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann zweytens *nie* bloß *hypothetisch* seyn. Denn da das Suchen und Aufstellen der absoluten und letzten begreiflichen Gründe den eigenthümlichen Charakter der philosophierenden Vernunft ausmacht: so muß die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Sätze, durch welche diese Gründe ausgedrückt werden, schlechterdings absolut seyn. Die rein philosophischen Principien sind Sätze, welche *absolute*, folglich schlechthin nothwendige und allgemeine, Gründe ausdrücken, und daher *absolute Grundsätze* heißen müssen.

 Diese

Dieſe abſolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Grundes, den ein ſolcher Satz aufſtellt, ſetzt freylich Raiſonnement voraus, um *geſunden* zu werden; aber ſie kann keineswegs, wie die *logiſche* durch daſſelbe *hervorgebracht* werden. So iſt die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Satzes: *Alle Thiere ſind organiſche und vorſtellende Weſen*, nichts weniger als rein philoſophiſch. Der Grund, warum *Vorſtellen* und *Organiſiert* ſeyn in dem Begriffe des *Thieres* verbunden ſind, iſt nichts weniger als abſolut nothwendig und allgemein, ſondern ein *Faktum* der *äuſſern Erfahrung*. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Satzes iſt an ſich ſelbſt blos logiſch, lediglich durch Raiſonnement hervorgebracht, nicht gefunden; und iſt nur in ſo ferne *mehr als logiſch*, als ſie ſich auf ein *hiſtoriſches* Faktum bezieht. Aber eben darum iſt ſie auch nicht rein philoſophiſch. Die Definition des Thieres iſt in Rückſicht ihres *Inhaltes* blos eine *hiſtoriſche* Wahrheit.

Hingegen iſt der Satz: *Jedes erkennbare* (durch Verſtand und Sinnlichkeit zugleich Vorſtellbare) *Objekt iſt in Rückſicht dasjenige, was an demſelben entſteht, Wirkung eines Andern*, ein rein philoſophiſches Princip, enthält abſolute und nicht blos logiſche

gische Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Der Inhalt dieses Satzes drückt kein historisches Faktum, sondern ein in der Einrichtung der blossen Sinnlichkeit und des blossen Verstandes *à priori* bestimmtes Gesetz des Erkenntnissvermögens aus. Seine eigenthümliche Nothwendigkeit und Allgemeinheit wird durch das Raisonnement nicht hervorgebracht, sondern nur entdeckt, und ist eine Folge des vor aller wirklichen Erfahrung und unabhängig von derselben im Subjekte bestimmten Erkenntnissvermögens.

Die rein philosophische Nothwendigkeit und Allgemeinheit ist also keine andere als diejenige, welche zum Unterschiede sowohl von der logischen als von der blos hypothetischen, die *transcendentale* heissen muss, und die nur in solchen Sätzen vorkommen kann, deren Inhalt weder eine logische Regel des Raisonnements noch ein historisches Faktum sondern ein durch völlig bestimmte Begriffe gedachtes ursprüngliches Gesetz des *Vorstellungsvermögens*, d. h. desjenigen Vermögens aufstellt, das im blossen Subjekte, zur Möglichkeit der äussern so wohl als inneren Erfahrung *à priori* vorausgesetzt werden muss.

Der Versuch der philosophierenden Vernunft: *Erkenntniss aus Principien auf-*

zuſtellen, oder welches eben ſo viel heiſst, *etwas durch abſolut letzte Gründe zu erkennen*, hat daher auch nur in ſo ferne bis jetzt gelingen können, als dieſe Vernunft das undeutliche Bewuſstſeyn der *transcendentalen Geſetze* dem deutlichen näher gebracht hat.

Wiſſen iſt Erkenntniſs mit Bewuſsſeyn der zureichenden Gründe. Für das *gemeine* Wiſſen ſind die *nächſten*, für das *philoſophiſche* nur die *letzten* Gründe die *zureichenden*.

Die *letzten* Gründe unter denen ich hier nur die begreiflichen verſtehe, ſind entweder *relativ*, d. h. die letzten, die man bisher entdeckt hat, und die noch höhere vorausſetzen, oder *abſolut*, die letzten, die ſich entdecken laſſen, und keine höheren begreiflichen über ſich haben.

Die abſolut letzten begreiflichen Gründe müſſen im Gemüthe *gegeben*, können aber ohne alles klare Bewuſstſeyn vorhanden und wirkſam ſeyn. Die philoſophierende Vernunft ſetzt auch dieſe Gründe als wirklich gegeben voraus; und ſtrebt nach dem Bewuſstſeyn derſelben, um durch ſie

die

die gemeine Erkenntniſs zur wiſſenſchaftlichen zu erheben.

So lange die philoſophierende Vernunft die *gegebenen* abſoluten letzten Gründe durch ihre allmähligen Fortſchritte noch nicht entdeckt hat, hält ſie *relativ* letzte Gründe für die *abſoluten*, blos *angenommene* für die *gegebenen;* ein Miſsverſtändniſs, welches ſich durch ihre Uneinigkeit mit ſich ſelbſt, in den Streitigkeiten zwiſchen ihren Repräſentanten, und in der Verſchiedenheit der angenommenen letzten Gründe die von denſelben aufgeſtellt werden genugſam ankündiget.

Weder in der *äuſſeren* Erfahrung ſo ferne dieſelbe von den äuſſeren *Eindrücken* abhängt, noch in der *Inneren* ſo ferne dieſelbe *von der Aeuſſeren* abhängt, können die abſoluten letzten Gründe gegeben ſeyn und entdeckt werden. Von dieſer Seite ſind die Materialien der menſchlichen Erkenntniſs eines unaufhörlichen Zuwachſes fähig; die bisher entdeckten Erfahrungsgründe ſind jederzeit Folgen von andern, die ſich über kurz oder lang entdecken laſſen, und die empiriſche Erkenntniſs kann nie zu abſolut letzten empiriſchen Gründen führen.

Dieſes gilt von der Erkenntniſs unſeres *Gemüthes* in Rückſicht auf die empiriſchen durch Organiſation modificierten Vermögen deſſelben nicht weniger, als von der Erkenntniſs der Objekte auſſer uns. Die *empiriſche* Pſychologie iſt eben ſo, wie die empiriſche *Naturwiſſenſchaft* eines Fortſchrittes ins Unendliche fähig.

Die abſolut letzten gegebenen Gründe können ſich durch ihre *nächſten* (eigentlichen) Folgen nur in der *inneren* Erfahrung, — ſo ferne dieſelbe vom bloſsen vorſtellenden Subjekte abhängt, und in der *Aeuſſeren*, — ſo ferne dieſelbe von der *Inneren* abhängt, — ankündigen, und können als *Gründe* nur *im Subjekte* gegeben ſeyn und entdeckt werden.

Die *innere* Erfahrung *hängt* in ſo ferne von der Aeuſſeren *ab*, als ſie Thatſachen enthält, in deren beſtimmten Begriffe ſich von den *äuſſeren Eindrücken* und den Bedingungen der *Organiſation nicht abſtrahiren läſst*. Die innere Erfahrung iſt in ſo ferne von der Aeuſſeren *unabhängig* als ſie Thatſachen enthält in deren beſtimmten Begriffe von den *äuſſeren Eindrücken* und den Bedingungen der *Organiſation abſtrahiert werden muſs*.

Die *äussere* Erfahrung ist von der Inneren *unabhängig*, in wie ferne sie lediglich von äusseren Eindrücken abhängt, folglich in Rücksicht auf alles *Individuelle* ihres Inhalts. Sie ist von der inneren Erfahrung *abhängig*, in wie ferne ihren Objekten Merkmale beygelegt werden, die keineswegs aus äusseren Eindrücken geschöpft sind, und die das Bewusstseyn der absoluten Nothwendigkeit und Allgemeinheit, das sich zu nächst nur in der inneren Erfahrung ankündiget mit sich führen.

Zu den Thatsachen der *inneren* Erfahrung, *als solcher*, gehört auch das *Selbstbewusstseyn* als eine Thatsache ohne welche alle übrigen nicht denkbar wären.

Es giebt ein *reines* Selbstbewusstseyn; als eine *Thatsache* der inneren Erfahrung, und durch dasselbe *wird das Subjekt*, *als das Vorstellende*, *von der Organisation als einem vorgestellten äusseren Objekte unterschieden*, *und jede Veränderung in der Organisation als etwas ausser dem Subjekte befindliches gedacht.*

Es giebt ein *empirisches* Selbstbewusstseyn, als eine *Thatsache* der inneren *und* äusseren Erfahrung, und durch dasselbe, *wird das vorstellende Subjekt mit der Organisation*

tion *verbunden als Person vorgestellt*, *und die in der Organisation vorgehenden Veränderungen als in der Person befindlich gedacht.*

Ob und in wie ferne das *Subjekt*, als *Ding an sich*, von der *Organisation* ebenfalls als *Dinge an sich* unabhängig sey; ob das, was der Vorstellung, die wir vom *Subjekte* haben, *ausser* derselben und ausser dem Vermögen des Subjektes zum Grund liegt, von demjenigen was der Vorstellung, die wir von der *Organisation* haben, ausser derselben und den dazu gehörigen Vermögen des Gemüthes zum Grunde liegt, verschieden sey oder nicht? läſst sich nicht ohne Widerspruch fragen; weil bey dieser Frage vorausgesetzt würde, daſs sich das Subjekt und die Organisation, die wir nur *durch* die Vorstellung und folglich nur *als vorgestellte Dinge* kennen, *ohne* die Vorstellung und als *Dinge an sich* kennen lieſsen. Daſs aber in einer Art des Selbstbewuſstseyns (nämlich im *Reinen*) ein Begriff vom *Subjekte* da ist, durch den wir das *vorgestellte Subjekt* von der *vorgestellten Organisation* unterscheiden, ist *Thatsache.*

Die Thatsachen des *empirischen Selbstbewuſstseyns* lassen sich nur durch Begriffe denken, in deren Merkmalen äussere Eindrücke

drücke vorkommen. Die Thatsachen dieses Selbstbewusstseyns gehören also zu der inneren Erfahrung *in wie ferne* dieselbe von der Aeusseren *abhängig ist.*

Die Thatsachen des *reinen Selbstbewusstseyns* lassen sich nur durch Begriffe denken, in deren Merkmalen von den äusseren Eindrücken abstrahiert werden muss. Die Thatsachen dieses Selbstbewusstseyns gehören also zu denen der inneren Erfahrung *in wie ferne* dieselbe von der Aeusseren *unabhängig* und nur vom *blossen Subjekte* abhängig ist.

Das Bewusstseyn der *blossen Vorstellung*, als solcher, ist eine *Thatsache* der inneren Erfahrung; und *durch dasselbe wird die Vorstellung von dem Objekte und dem Subjekte unterschieden, und nur auf das Subjekt bezogen.*

Das *reine* oder *transcendentale* Bewusstseyn der *Vorstellung* als solcher, ist eine Thatsache der inneren Erfahrung und *durch dasselbe wird die Vorstellung von dem Subjekte und allen blossen Objekten, folglich auch den Veränderungen in der Organisation unterschieden, und lediglich auf das Subjekt des reinen Selbstbewusstseyns bezogen.* Das Gegentheil findet beym

empi-

empirischen Bewusstseyn der *blossen Vorstellung* statt.

Die Thatsachen des *transcendentalen Bewusstseyns der Vorstellung*, durch *reine* Begriffe vorgestellt, enthalten die Merkmale desjenigen *was an den blossen Vorstellungen dem Subjekte des Selbstbewusstseyns angehört*, oder welches eben so viel heisst, was im blossen Subjekte zur Möglichkeit aller Erfahrung der inneren und der äusseren, so ferne dieselbe *Vorstellungen* enthält vorausgesetzt werden, und was das *transcendentale Vorstellungsvermögen* heissen muss.

So ist z. B. das *transcendentale Bewusstseyn der sinnlichen Vorstellung des äusseren Sinnes* das Bewusstseyn der Vorstellung die durch *äussere Eindrücke* entsteht, *in wie ferne dieselbe auf das von der vorgestellten Organisation unterschiedene Subjekt des reinen Selbstbewusstseyns bezogen wird.* In dem *reinen* Begriffe von der aus dieser Thatsache geschöpften *Vorstellung des äusseren Sinnes* muss daher von den Organischen Modificationen dieser Art von Vorstellungen gänzlich abstrahiert, die Vorstellung, als diejenige gedacht werden, die im *Subjekte durch äussere* (wie und wo immer her erhaltene) *Eindrücke entsteht*, und die *trans-*

transcendentale Sinnlichkeit — als das Vermögen des Subjekts durch Eindrücke zu Vorstellungen zu gelangen.

Sowohl das Bewusstseyn der *Vorstellungen*, *als solcher*, als auch das *Selbstbewusstseyn* ist nur durch das Bewusstseyn desjenigen möglich, *was an den Vorstellungen dem* vorstellenden *Subjekte als solchen eigenthümlich ist*, und sich nur in der *inneren* Erfahrung ankündiget. Die *äussere* Erfahrung hängt nur in so ferne von der *inneren* ab, als sie ein Bewusstseyn desjenigen voraussetzt, *was auch in ihr dem blossen Subjekte eigenthümlich ist.*

Wenn also die *innere* Erfahrung, als solche, zu *letzten Gründen* führen kann; so ist dieses nur in so ferne möglich, als das *Vorstellungsvermögen* in *seinen Wirkungen Objekt der inneren Erfahrung* werden kann; und diese Wirkungen sind nichts als die *Vorstellungen*, *so ferne sie dem blossen Subjekte angehören*, das heisst, die Vorstellungen, in Rücksicht auf das, wodurch sie *blosse Vorstellungen sind.*

Der *allgemeine*, *logische*, *Begriff* der *Vorstellung*, als solcher, kann seinem *Inhalt nach* nur aus dem *Begriff* des *Bewusstseyns überhaupt* geschöpft werden, worunter

ter die *allgemeinste Thatsache* der inneren Erfahrung verstanden wird, die eben darum, weil sie sich von keiner anderen ableiten läfst, keine *Erklärung* sondern bloſse *Erörterung* ihres Begriffes zuläfst, der *rein gedacht*, *durch sich selbst klar ist.*

Jedes Bewufstseyn läfst sich nur durch *drey Bestandtheile* denken. Etwas *das* sich bewufst ist, und *Subjekt* — etwas, *dessen* man sich bewufst ist, und *Objekt* — und etwas *wodurch* man sich bewufst ist, und das *Vorstellung* heifst.

Die Vorstellung ist also dasjenige, *was im Bewufstseyn vom Subjekt und Objekt verschieden ist*, *aber sich auf beyde bezieht.*

Dieses ist der gemeinschaftliche Charakter der *sinnlichen Vorstellung*, des *Begriffes* (oder der Vorstellung des Verstandes) und der *Idee* (oder der Vorstellung der Vernunft). Ohne diesen Charakter der Vorstellung bestimmt gedacht zu haben wird man keine *Thatsache des Selbstbewufstseyns* und des *Bewufstseyns der Vorstellung* bestimmt zu denken vermögen.

Der *Satz des Bewufstseyns überhaupt* ist also der *erste Grundsatz* für die Wissenschaft der *transcendentalen Gesetze der Erkenntnifs.*

Wenn

Wenn unter *Philosophie* der Inbegriff der Erkenntnisse die aus den letzten Gründen geschöpft werden, verstanden wird; und die Erkenntniss der letzten Gründe selbst zur Philosophie gezählt wird; so kann diese Erkenntniss *die Elementarphilosophie* heissen; und der Satz des Bewusstseyns ist der *erste Grundsatz der Elementarphilosophie.*

Die *Quelle* dieser Elementarphilosophie ist die *innere Erfahrung in wie ferne sie von der äusseren unabhängig ist*, das heisst, in wie ferne sie aus *Thatsachen des reinen Selbstbewusstseyns* besteht.

Die Sätze, durch welche die, unmittelbar aus diesen *Thatsachen* geschöpften, Begriffe von diesen Thatsachen in *unmittelbare* Urtheile aufgelöset und dargestellt werden, nenne ich die *Sätze des Bewusstseyns.* Sie sind lauter Erfahrungssätze; und *in so ferne* keine philosophischen Principien. Aber in wie ferne die *Thatsachen*, welche durch sie aufgestellt werden unmittelbar im *Subjekte des reinen Selbstbewusstseyns* gegründet sind, in so ferne enthalten jene Sätze die *reinen Materialien* zu den letzten *philosophischen Principien*, die durch die *mittelbaren* Urtheile oder *Raisonnements*, durch welche die *transcendentalen Gründe* derselben zum Bewusstseyn gelangen, aus ihnen abgeleitet werden.

Zusatz. *)

„Es fehlt an einer *Methodologie* für die reine Philosophie. Die philosophischen Schlachten werden ohne alle *Taktik* geliefert. Es sind mehr die Konflikte roher Haufen, als die Evolutionen geordneter Heere, was wir in unseren recensierenden und polemisierenden Iournalen und Broschüren antreffen. Man sucht den Stein des philosophischen Wissens ohne über die Gegenden, in welchen er nicht gefunden werden kann, geschweige denn über diejenige, in welcher er zu finden seyn muss, mit sich selbst einig geworden zu seyn. Man läuft aus einem Felde ins andere, aus dem *Logischen* ins *Metaphysische*, aus diesem ins *Mathematische*; von da (durch einen *Salto mortale*) ins *empirisch psychologische*, ohne zu wissen, oder sich darum zu bekümmern *wo* man sich befindet, und *wie* man dahin gekommen ist. Will irgend einer auf einem bestimmten Felde festen Fuss fassen: so hält man ihm nicht Stand, lockt und zerrt ihn in ein Anderes hinüber; oder schreyt auch wohl Sieg und Triumph über ihn, wenn er durchaus nicht ausser dem ge-

*) Aus einem ungedruckten Briefe eines meiner philosophischen Freunde.

gewählten Grund und Boden kämpfen will."

„Wir glaubten bey der wiſſenſchaftlichen Gründlichkeit käme alles lediglich darauf an, daſs *alles bewieſen würde.* Eine eitle, ſich ſelbſt widerſprechende Prätenſion! Was *Sie* lieber Freund! von dem *Grundſatz ihrer Elementarphiloſophie* ſchreiben, gilt wohl von den eigentlichen Grundſätzen aller Wiſſenſchaften. Der Grund, der durch ſie ausgeſagt wird, iſt nicht mehr und nicht weniger als eine *Thatſache,* wenn er ein *realer* und *wirklicher* Grund iſt, eine Thatſache und in ſo ferne etwas *gegebenes* und *unerweisliches.* Nur das, was daraus *erfolgt*, iſt eines Beweiſes fähig, hat ſeinen angeblichen Grund, der in wie ferne er ein eigentlicher zureichender Grund ſeyn ſoll, nicht ſelbſt wieder einen Grund haben muſs und kann."

„Aber die *Thatſachen* können und müſſen einander *untergeordnet* ſeyn; die Eine wird durch die Andere vorausgeſetzt, und es iſt das Geſchäft des philoſophiſchen Genies, durch ſcharfe Beobachtung, Unterſcheidung und Verbindung, die wahre Unterordnung dieſer Thatſachen zu entdecken, in der Reihe derſelben keine Lücke, aber auch kein fremdes Glied zuzulaſſen, und vornämlich die *Höchſte* darunter, die allen andern zum Grund gelegt werden muſs,

 und

und welcher keine Andere zum Grund liegen kann, welche den kleinſten Inhalt und den gröſsten Umfang hat, ausfindig zu machen. Es iſt endlich Sache des philoſophiſchen Fleiſſes, die gefundene Thatſache rein und beſtimmt *darzuſtellen.* — Sie zu *beweiſen*? Nichts weniger! Thatſachen können nur *vorgetragen* werden. Sie müſſen ſich ſelbſt Eingang verſchaffen."

„Alle *reelle Wahrheit* beruht ſo weit ſie *Reel* iſt bloſs auf *Thatſachen*."

„Die *logiſchen* Geſetze des Denkens geben lauter *nothwendige*, aber keine *reelle* Wahrheit. Die Thatſachen geben lauter *reelle* aber *keine nothwendige* Wahrheit."

„Man vermähle beyde. Man befruchte die *logiſchen*, für ſich allein unfruchtbaren, *Formen* durch die *Keime* der *Thatſachen*; und ſo wird Wiſſenſchaft, ſo werden *reelle* Grundſätze erzeugt."

„Wären die Thatſachen ſo *einfach*, daſs ſich an denſelben keine Merkmale, keine Beſtandtheile, keine weder innere noch äuſſere Bedingungen unterſcheiden lieſſen: ſo würde aller Verſuch durch ſolche Thatſachen erweiternde Erkenntniſſe zu bewirken vergeblich ſeyn. *) Bey allem Raiſonnie-

*) Da alles *logiſche* Denken ein *Verbinden gegebener Merkmale* iſt, ſo kann keine durch einen logi-

nieren iſt ein Vergleichen des Verſchiedenen weſentlich. Aber wo Theile ſind; da iſt Analyſis möglich, und zum deutlichen Bewuſstſeyn der Syntheſis, des Ganzen, unentbehrlich."

„Gewiſs iſt ſchon mancher Philoſoph im Hinaufſteigen zu den einfacheren Elementen der Erkenntniſſe auf den Begriff des *Vorſtellens* und der *Vorſtellung* gerathen, und bey demſelben als dem letzten Gliede ſeiner Gedankenreihe ſtehen geblieben. Aber Er vermochte an dieſem letzten Gliede nichts weiter zu unterſcheiden; hielt das Vorſtellen für eine durch einen einfachen unauflöslichen Begriff denkbare Thatſache, und wuſste eben darum nicht was er aus dieſer Thatſache und dem klaren aber undeutlichen Begriff von derſelben machen ſollte."

logiſchen Gedanken gedachte Thatſache *einfach* ſeyn. Die *höchſte* Thatſache — das *Bewuſstſeyn überhaupt* — iſt alſo als Objekt eines Gedankens der Zergliederung fähig und bedürftig. Aber freylich laſſen ihre *Beſtandtheile* keine *weitere* Zergliederung zu; indem ſich jeder derſelben nur durch ſein *Verhältniſs zu den übrigen in der ganzen Thatſache* denken läſst; daher in der Entwicklung der drey Beſtandtheile des Bewuſstſeyns der *Cirkel* unvermeidlich aber nichts weniger als *fehlerhaft* iſt.

„Der Verfaſſer *der Theorie des Vorſtellungsvermögens*, ſah endlich auch dort Vielheit, wo man ſonſt bloſse Einheit zu ſehen gewohnt war.“ In der Vorſtellung „fand er“ *iſt* Beziehung auf das Objekt und Subjekt, und Unterſcheidung von Objekt und Subjekt des Bewuſstſeyns. „Dieſes iſt Thatſache, Thatſache des Bewuſstſeyns überhaupt, in welchem Objekt, Subjekt, und Vorſtellung als die weſentlichen Beſtandtheile deſſelben vorkommen; Es *iſt* wirklich ſo; und man muſs ſich wundern, daſs man etwas, was nun als ſo natürlich, ſo alltäglich der Reflexion ſich aufdringt, nicht längſt ſchon geſehen, und allgemein anerkannt hat.“

„Die *höchſte* aller reellen Wahrheit zum Grundliegende Thatſache gefunden zu haben, würde ohne die Entdeckung der Beſtandtheile ihres beſtimmten Begriffes eine unfruchtbare Bemerkung geblieben ſeyn. Die beſtimmte Darſtellung des Entdeckten fordert nun noch die Aufſtellung und Klaſſifikation der konkreteren und unter die *höchſte* untergeordneten Thatſachen, nebſt einer erſchöpfenden Analyſis aller derſelben.“

„Analyſieren heiſst hier mehrere Urtheile aus einem Zuſammengeſetzten ableiten; und wenn es *drey Urgeſetze* des *logiſchen* Denkens giebt; den *Satz des Wider-*

derſpruches, des *zureichenden Grundes*, und der *Ausſchlieſſung des dritten*; ſo iſt eine Analyſis dann *erſchöpft*, wenn man aus dem die Thatſache ausdrückenden Satze alle möglichen *kategoriſchen*, *hypothetiſchen und disjunktiven Urtheile*, die in ihm enthalten ſeyn können, heraushebt, *negative* ſo wohl als *poſitive.*“

„Die Urtheile, welche aus der Verbindung der Thatſache mit den Urgeſetzen des logiſchen Denkens hervorgehen, ſind die *erſten* Spröſslinge. Dieſe laſſen ſich wieder mit einander verbinden; und ſo entſtehen Wahrheiten von der *zweyten Potenz*, Söhne und Enkel. Sie haben das Erbtheil der *Realität* ſowohl als der *Nothwendigkeit*; das Eine vom Vater, das Andere von der Mutter.“

„Dabey iſt aber freylich noch ein ſehr beſchwerliches und doch unabweisliches Geſchäft vorzunehmen. Die ganze Nachkommenſchaft muſs getauft — muſs *bezeichnet* werden. Denn alle dieſe Producte der reflektierenden Vernunft, ſind ſo feine flüchtige Dingerchen, daſs ſie einem ſo gleich entſchlüpfen; wenn man ſie nicht an *Zeichen* knüpft, und zwar *feſt knüpft*, und nach Bedürfniſs ſie *aufzubehalten*, und *handhaben* zu können.“

„Z. B. Wir haben gefunden: die Vorſtellung verhalte ſich zum vorſtellenden

Subjekt, wie der Nachſatz eines hypothetiſchen Urtheils zu ſeinem Vorderſatze. Eben ſo verhalte ſich dieſelbe zum Objekte. Wie wollen wir nun dieſes Verhältniſs nennen? Des *Grundes?* Aber wie hindern wir dann, daſs dieſe Benennung nicht mit der *mehrſagenden* einer *Urſache* vermengt, daſs der Begriff der letztern nicht dem der erſtern untergeſchoben werde?“

„Die Worte *haben*, *von*, *in*, *angehören*, *beziehen* u. ſ. w. führen alle ähnliche Unbequemlichkeiten mit ſich. So wie ſie in der *Elementarphiloſophie* gebraucht werden, ſollen ſie die feinſten Funktionen der Vernunft durch ihre gemeine Geſtalt alltäglicher Für - Vor - und Hilfsworte ausdrücken!“

II.

Systematische Darstellung der Fundamente der künftigen und der bisherigen Metaphysik.

Let me examine my Ideas of Space and Substance, let me look well into Matter and its Modes; if this be looking into MYSELF, *if this be to improve my Understanding, and enlarge my Mind.*

SHAFTESBURY,

Darstellung des gemeinschaftlichen Fundamentes der bisherigen und künftigen Metaphysik.

1) Der Begriff von der *Welt* ist die historische Basis aller Metaphysik. *Kosmogonien* waren die Vorübungen der philosophierenden Vernunft zu ihren metaphysischen Versuchen. Diese letztern haben erst mit dem *Pantheismus* begonnen, welcher den letzten Grund *aller Vorstellung* und alles *Daseyns* in dem *Subsistirenden* des *Weltalls* aufsuchte, und sie werden mit einer *Kosmologie* endigen müssen, in welcher die *Welt* als der Inbegriff aller *begreiflichen Objecte*, von der *Seele* als den *unbegreiflichen* Grunde aller *Vorstellung* — und von der *Gottheit* als dem *unbegreiflichen* Grunde alles *Daseyns* jener Objekte völlig unterschieden, und die Begriffe von *Gott* und *Seele*, durch das blosse Verhältniss dieser unbe-

unbegreiflichen Dinge zu den Begreiflichen bestimmt seyn werden.

2) Der in dem Begriffe der *Welt* wesentliche *Zusammenhang* der Dinge muss von dem *willkührlichen* Zusammenhang der aus der Verknüpfung der Dinge nach uns beliebigen Zwecken; und von dem *logischen*, der aus der Anordnung der *Begriffe* von den Dingen nach ihren gemeinschaftlichen Merkmalen, (aus der Zusammenfassung in *Arten* und *Gattungen*) entsteht, unterschieden und als Verknüpfung unter den Dingen selbst, als *realer* Zusammenhang, gedacht werden.

3) Dieser reale Zusammenhang ist entweder *innerlich* — zwischen *Substanz* und *Accidens*; oder *äusserlich* — zwischen *Ursache und Wirkung*, oder innerlich und äusserlich zugleich — zwischen Substanzen, die in *Gemeinschaft* stehen. Es ist keine vierte Art denkbar, und folglich sind alle möglichen Arten des realen Zusammenhangs in den drey angeführten erschöpft.

4) Das *Daseyn* der Objekte der Erfahrung kündiget sich *in der Zeit* entweder als *Dauer*, oder als *Nacheinanderseyn*, oder *als Zugleichseyn* an, und die daurenden, aufeinanderfolgenden, und zugleich seyenden

den Merkmale jener Objekte werden *wahrgenommen*, d. h. gelangen durch bloſse *Empfindungen* zu unſrem Bewuſstſeyn.

5) Allein es fehlt dem *Daurenden*, in wie ferne daſſelbe nur *wahrnehmbar* iſt an der Beſtimmtheit, d. h. an der Nothwendigkeit, Geſetzmäſsigkeit, Gewiſsheit der Dauer. Sowohl ein gar zu ſchnelles, als auch ein gar zu langſames Aufeinanderfolgen, wird als ein Dauern wahrgenommen, je auffallender die Aehnlichkeit zwiſchen den aufeinanderfolgenden Merkmalen, und je unmerklicher das Aufeinanderfolgen derſelben iſt. Man kann ſich daher der im Objekte ſelbſt beſtimmten nothwendigen und gewiſſen Dauer nur in ſo ferne bewuſst werden, als am Objekte etwas nicht blos empfunden, ſondern gedacht wird, was nichts Aufeinanderfolgendes *ſeyn kann*, weil es als *Subſtanz* gedacht wird. Das im Objekte *beſtimmte* Daurende iſt die Subſtanz.

6) Es fehlt dem *Aufeinanderfolgenden*, in wie ferne es nur wahrnehmbar iſt, an derjenigen Beſtimmtheit, dnrch welche demſelben (A, B, C) ſeine nothwendige, geſetzmäſsige, gewiſſe Stelle in der Zeit angewieſen wird. Was in einer gegebenen Zeit als *Vorhergehend* wahrgenommen iſt, wird nicht ſelten in einer anderen als *folgend* wahr-

wahrgenommen, und umgekehrt; und wenn auch z. B. A und B das Eine als Vorhergehend, das Andere als folgend in *allen bisher gegebenen Zeiten* wahrgenommen worden sind: so läſst sich daraus noch keineswegs mit Gewiſsheit schlieſsen, daſs sie immer in dieser Ordnung wahrgenommen werden würden, und daſs das B dem A unmöglich vorhergehen könne. Man kann sich daher des in den Objekten selbst bestimmten nothwendigen und gewissen Charakters des A als des Vorhergehenden, und des B als des Folgenden nur in so ferne bewuſst werden, als in den Objekten etwas nicht blos empfunden sondern gedacht wird, wodurch das Eine unmöglich folgen und das andere unmöglich vorhergehen kann, weil das Eine als *Grund*, das andere als *Folge* gedacht wird. Das durch den Charakter des *Grundes* bestimmte Vorhergehende heiſst die *Ursache*, das durch den Charakter der *Folge* bestimmten Darauffolgende heiſst die *Wirkung*.

7) Es fehlt dem *Zugleichseyenden*, in wie ferne dasselbe nur wahrnehmbar ist, an der Bestimmtheit, d. h. an der Nothwendigkeit, Gesetzmäſsigkeit, Gewiſsheit des Zugleichseyns. Sowohl ein sehr schnelles als auch ein sehr langsames Aufeinanderfolgen ähnlicher Veränderungen wird als ein

Zu-

Zugleichfeyn wahrgenommen. Es können auch Dinge in einer gegebenen Zeit wirklich zugleich vorhanden feyn, die in einer anderen nur nacheinander zur Wirklichkeit gelangen. Man kann fich daher des in den Objekten felbft beftimmten, nothwendigen und gewiffen Charakter von A und B als zugleichfeyender Dinge nur in fo ferne bewufst werden, als in den beyden Objekten etwas nicht blos empfunden, fondern gedacht wird, wodurch beyde *unmöglich* nach einander feyn *können*, beyde zugleich feyn *müffen*, weil beyde in gegenfeitiger Verknüpfung das Eine als der Grund von gewiffen Beftimmungen in den anderen, und diefes — von gewiffen Beftimmungen in jenem gedacht werden. Das durch diefen Charakter beftimmte Zugleichfeyn heifst die *Gemeinfchaft*, oder *Concurrenz*.

8) *Erfahrung* ift das Bewufstfeyn der Gegenftände der Wahrnehmung im beftimmten Zufammenhang. Die unmittelbaren Objekte der Wahrnehmung, oder die lediglich durch Empfindung im Bewufstfeyn fich ankündigenden Gegenftände, find blofse *Thatfachen*, welche den *Inhalt* aller Erfahrung ausmachen.

9) Wir unterfcheiden diefe Thatfachen, in folche, die *in uns felbft*, und in andere

die

die *ausser uns* vorgehn, und so zerfällt auch die *Wahrnehmung* und mit derselben die *Erfahrung* in die *Aeussere* und die *Innere.*

10) Die *Substanz*, die *Ursache* und die *Gemeinschaft*, die sich in diesen beyden wesentlich verschiedenen Erfahrungen ankündigen, sind so weit diese Ankündigung reicht, wesentlich verschieden.

11) In der *äusseren* Erfahrung kündigen sich uns die *körperlichen*, und in der *inneren* die *vorstellenden* Substanzen als wesentlich verschieden an. Auf die *Einen* werden die *ausser uns*, und folglich im Raume wahrnehmbaren Accidenzen bezogen, und die Substanzen selbst werden als im Raume beharrlich, denselben erfüllend, und folglich *ausgedehnt* vorgestellt. Auf die *Anderen* werden die, nicht ausser uns, folglich auch nicht im Raume wahrgenommen, Accidenzen, diejenigen Veränderungen *in uns, durch welche wir das Bewusstseyn haben*, d. h. die *Vorstellungen*, bezogen, und die Substanzen selbst werden keineswegs als den Raum erfüllend, folglich als *unausgedehnt* vorgestellt.

12) In der *äusseren* Erfahrung kündigen sich uns blosse *Physische* nach *mechanischen* Gesetzen wirkende Ursachen; in der *Inne-*

Inneren kündiget ſich an den *Willenshandlungen* eine *hyperphyſiſche*, keinem Naturgeſetze unterworfene, Urſache, die nach *moraliſchen* Geſetzen zu handeln vermag, an. Alle *im Raume* wahrnehmbaren Veränderungen ſind *Bewegungen*, und es läſst ſich durch äuſſere Erfahrung zu keiner andern Urſache als einer ſolchen gelangen, deren Handlung in einer Bewegung beſteht, die ſelbſt wieder Wirkung einer Bewegung ſeyn muſs; während die in der *inneren* Erfahrung vorkommenden Handlungen des *Willens*, als ſolche gedacht werden müſſen, die nicht Wirkungen anderer Handlungen ſind, ſondern zu denen das wollende Subjekt ſich ſelbſt beſtimmt, ſich als abſolute Urſache verhält.

13) In der *äuſſeren* Erfahrung kündiget ſich uns die *Gemeinſchaft* unter den körperlichen Subſtanzen, welche die *phyſiſche* — und in der *Innern* die Gemeinſchaft unter den denkenden und wollenden Subſtanzen, welche die *moraliſche Welt* genannt wird, an. Die Eine läſst ſich nur durch einen *durchgängig* den Naturgeſetzen angemeſſenen Gang aller phyſiſchen Begebenheiten, die Andere nur durch eine *durchgängige* Geſetzmäſsigkeit der freyen Handlungen denken. Beyde Welten zuſammen laſſen ſich nur in ſo ferne als ein Gan-

zes (das *Universum*, das Weltall;) denken, als die *physische* Welt der *moralischen* untergeordnet ist.

14) So weit sich die körperlichen Substanzen durch Wahrnehmung in der Erfahrung ankündigen, fehlt es denselben an dem bestimmten Charakter der Substanzialität, der in dem Absoluten des Beharrlichen im Raume, in dem schlechterdings bleibenden, unveränderlichen Subjekte besteht. Die Substanz des Diamanten wird durch Brennspiegel verflüchtiget, und wenn gleich nach dieser Auflösung noch immer etwas Substanzielles vorhanden bleibt, so ist doch durch dieselbe die Substanz *des Diamanten* zerstört worden. Die Natur jeder *physischen* Substanz besteht in der Zusammensetzung, Struktur, Textur u. s. w. gewisser Bestandtheile, welche sich durchaus nicht als unveränderlich denken läſst. Die Elemente, welche in der Chemie die einfachen heissen, haben nur eine relative Einfachheit. Sie sind die letzten, aber nichts weniger als die absoluten, sondern nur diejenigen, zu denen man durch bisherige Auflösungen gelangt ist, und die über kurz oder lang selbst wieder neue Auflösungen erfahren dürften. So hat das Wasser so lange für ein einfaches Element gegolten, bis die neuere Chemie, durch künstliche Erfahrungen das Gegentheil dar-

dargethan hat. Das ſchlechthin bleibende der körperlichen Subſtanz kommt alſo in keiner Erfahrung vor, und es entſteht daher die Frage: *Wo liegt der Grund der Vorſtellung der abſoluten Subſtanz eines Körpers?*

15) So weit ſich die *Seele* durch Wahrnehmung in der *innern* Erfahrung ankündiget, fehlt es ihr an den beſtimmten Charakter der Subſtanzialität. Die vorſtellende Subſtanz läſst ſich weder im Raume, noch in der Zeit als etwas Beharrliches wahrnehmen. Nicht im Raume; weil es ſonſt als etwas *auſſer uns* befindliches wahrgenommen werden müſste, und nicht in der Zeit, weil das was nur in der Zeit und nicht zugleich auch im Raume wahrnehmbar iſt, in einer bloſsen Veränderung und zwar nur in einer Veränderung *in uns* beſtehen kann. In der That werden auch die *Vorſtellungen* nur als *Veränderungen* in uns wahrgenommen, und ſelbſt im Gedächtniſſe iſt es nicht die Vorſtellung ſondern das Bild und das Gedankenzeichen, welches fortdauert. Das Subjekt aller Veränderungen in uns, die Subſtanz, deren Accidenzen die Vorſtellungen ſind, und die Identität dieſer Subſtanz deren wir uns von der Wiege bis zum Grabe bewuſst ſind, liegt ganz auſſer aller Wahrnehmung, und es entſteht daher die Frage: *Wo liegt der Grund unſrer*

Vorstellung von der Seele als einer absoluten Substanz.

16) So weit man die *Wirkungen*, die in der *äusseren* Erfahrung vorkommen, durch Wahrnehmungen kennt, fehlt es jeder derselben an einer absoluten Ursache, einem völlig zureichenden Grunde, an dem gänzlich bestimmten Charakter der Caussalität. Die Thätigkeit, durch welche eine körperliche Substanz Ursache von der Bewegung einer Andern wird, ist selbst blosse Bewegung und in so ferne Wirkung von der Bewegung einer Andern. Da dieses von jeder Ursache der Bewegung in der Erfahrung gilt, da jede nur als Wirkung einer andern Bewegung denkbar ist, so ist jede nur eine relative keine eine absolute Ursache. Die Eigenschaft der materiellen Substanzen, durch welche sie sowohl im Zustande der Ruhe als der Bewegung so lange verharren als sie aus demselben nicht vertrieben werden, wird durch die Benennung der *Kraft der Trägheit* (*Vis inertiae*) bezeichnet. Da sich die Physik mit den *Erscheinungen* der Materie beschäftiget, unter welche der *Widerstand*, den die Materie sowohl in der Ruhe als in der Bewegung der Einwirkung auf dieselbe entgegensetzt, gehört; dieser Widerstand aber allerdings eine Kraftäusserung ist, so kann in der Physik

der

der Namen der *Kraft* für jene Erſcheinung, die allen Körpern gemein iſt, beybehalten werden. Aber in der *Metaphyſik*, welche die abſoluten Gründe der Erſcheinungen aufſucht, läſst ſich die ſogenannte Trägheitskraft nur als das bloſse *Unvermögen* der Materie ſich ſelbſt in einem andern Zuſtand zu verſetzen, denken — und der *Widerſtand*, den der ruhende Körper einem Bewegten, oder der Bewegte einem andern entgegenſetzt, iſt nur in dem *Zuſtande* entweder der Ruhe oder der Bewegung gegründet, *den ſich der Körper nicht ſelbſt gegeben hat.* Der zureichende Grund dieſes Widerſtandes iſt daher in ſo ferne auſſer dem widerſtehenden Körper in demjenigen zu ſuchen, was denſelben in den Zuſtand der Ruhe oder der Bewegung verſezt hat. Der völlig zureichende Grund, die abſolute Urſache der Veränderung im Raume (der Bewegung) muſs eine ſolche ſeyn, die nicht ſelbſt wieder Wirkung einer anderen Veränderung im Raume iſt, folglich läſst ſie ſich nur als die *erſte* Urſache der Bewegung denken; und weil dieſelbe ſchlechterdings auſſer aller ſinnlichen Wahrnehmung liegt: ſo entſteht die Frage: *Wo liegt der Grund unſerer Vorſtellung von der abſoluten, oder erſten Urſache der Bewegung?*

17) So weit man die Handlungen des Willens aus der *inneren* Erfahrung kennt, hängen dieselben von Beweggründen ab, die jederzeit unwillkührlich sind: sie mögen nun bey den *sittlich guten* Handlungen in den von den Forderungen des *Gelüstens* wesentlich verschiedenen Forderungen des Gewissens; oder bey den *Sittlichbösen*, in den den Forderungen des *Gewissens* widersprechenden Forderungen des *Gelüstens* bestehen. Diese von dem Willen unabhängigen Beweggründe sind Ursachen der Wirkungen, die wir dem Willen zuschreiben; der also in wie ferne er in seinen Handlungen von jenen Beweggründen abhängt, nur als *relative* und *genöthigte*, keineswegs als *absolute* und *freye* Ursache gedacht werden kann. Gleichwohl besteht das Wesen der *sittlichen* und *unsittlichen* Handlung lediglich darinn, daſs der Grund der Einen nicht in der unvermeidlichen Wirkung der Vernunft durch ihr Gesetz, und der Grund der andern nicht in der unvermeidlichen Wirkung des unwillkührlichen durch Lust oder Unlust bestimmten Begehrens, sondern in einem von beyden unabhängigen, freyen Wirken der Person gelegen ist, die in dem Einem Falle das Gesetz gegen das Gelüsten, im andern das Gelüsten gegen das Gesetz zum Bestimmungsgrund des Entschlusses *macht*, und in so ferne das Vermögen

mögen hat, das Gesetz zu befolgen oder zu übertreten. Der ganze Unterschied zwischen *unsittlichen* und *nichtsittlichen* und zwischen *legalen* und *moralischen* Handlungen steht und fällt mit jener Freyheit, die gleichwohl, als absolute Ursache der Willenshandlung gänzlich ausser dem Gebiethe der Wahrnehmung liegt, und daher die Frage veranlasst: *Wo liegt der Grund unserer Vorstellung von der absoluten, oder freyen Ursache der sittlichen und unsittlichen d. h. der eigentlichen Willenshandlungen?*

18) So weit man die *Gemeinschaft* unter den körperlichen Substanzen durch die *äussere* Erfahrung kennt; vermisst man an derselben das Absolute oder Vollständige, das in der *durchgängigen* Gesetzmässigkeit, ohne welche sich die physische Welt keineswegs als ein eigentliches Ganzes, als die Gemeinschaft aller physischen Substanzen denken lässt, besteht. Die Erfahrung macht uns keineswegs mit allen diesen Substanzen, noch auch mit allen Beschaffenheiten der Bekannten unter denselben bekannt: und man überschreitet die Befugnisse der Erfahrung, wenn man von der Regelmässigkeit, die man nicht einmal an den Wenigen bekannten durchgängig antrift auf die durchgängige Regelmässigkeit des Unendlich vielen Unbekannten schliesst. Der

Zuſammenhang unter den weſentlich verſchiedenen Geſetzen der verſchiedenen Erſcheinungen iſt uns gänzlich unbekannt, und aus keiner Erfahrung erkennbar. Die *Chemiſchen* Erſcheinungen und ihre Geſetze laſſen ſich keineswegs aus den *Mechaniſchen*, und die *Organiſchen* keineswegs aus beyden weder einzeln, noch zuſammengenommen betrachtet, *ableiten*; und die Erſcheinungen der *Animalität*, und *Humanität*, der empfindenden, und denkenden und wollenden Weſen kündigen ſich *als ſolche* nicht einmal in äuſſeren Erfahrungen an. Es entſteht alſo die Frage: *Wo liegt der Grund unſerer Vorſtellung von der abſoluten oder durchgängigen Gemeinſchaft der Subſtanzen welche die phyſiſche Welt ausmacht?*

19) Die *moraliſche Welt*, oder die durchgängige, abſolute, Gemeinſchaft unter den freyen Subſtanzen läſst ſich nur in ſo ferne denken als alle dieſe Subſtanzen unter einem und demſelben Geſetze des Willens ſtehen, und die Verbindlichkeit deſſelben anerkennen. Allein alles, was wir von der Geſetzmäſsigkeit unſrer eigenen Handlungen mit Gewiſsheit aus der inneren Erfahrung wiſſen können, iſt die *Legalität* oder *Illegalität* derſelben. Ob die legale Handlung moraliſch gut d. h. aus kei-

keiner andern Abficht als um der Gefetzmäfsigkeit willen gefchehen feyn, ob die Illegale Handlung durch unfre Freyheit, oder aus einem unwillkührlichen Begehren entfprungen fey, läfst fich durch keine Wahrnehmnng zur völligen Gewifsheit bringen. Diejenigen Einrichtungen in der Welt, die wir nach den moralifchen Gefetzen beurtheilen müffen, die politifchen und religiöfen, haben nicht nur keinen zuverläfsigen Charakter der Moralität aufzuweifen: fondern fie ftehen in den meiften ihrer Erfcheinungen durch ihre offenbare Illegalität mit dem Sittengefetze in (einem wenigftens materiellen) Widerfpruche. Während fich das Wenige, worinn fie dem Sittengefetze nicht widerfprechen, aus blos *nichtfittlichen* Urfachen, aus einem Zufammenfluffe günftiger Umftände, und aus einer durch unzählige traurige Erfahrungen theuer erkauften eigennützigen Klugheit völlig begreifen läfst, kündiget die Befchaffenheit der meiften *Glaubensartikel* und *pofitiven Gefetze* in allen Religionsfyftemen und Regierungsformen ohne Ausnahme entweder einen überwiegenden Hang zum fittlichböfen in der menfchlichen Natur, oder wenigftens eine gänzliche Unbekanntfchaft mit dem Sittengefetze an. Erwägt man noch über diefes die Thatfache, dafs felbft die Moraliften von Profeffion über die

Hauptfrage: was man ſich unter Moralität dem Geſetze und der Freyheit des Willens zu denken habe, noch gar nichts unter ſich ausgemacht haben: ſo kann es wohl keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daſs die Idee der moraliſchen Welt ſich auf innere Erfahrung ſo wenig als auf äuſſere gründen könne; und es entſteht die Frage: *Wo liegt der Grund unſerer Vorſtellung von der abſoluten Gemeinſchaft unter den mit Willen begabten Subſtanzen, welche die moraliſche Welt ausmacht?*

20) Die Metaphyſik hatte alſo, und hat noch folgende ſechs Probleme aufzulöſen:

1) Wo liegt der Grund der Vorſtellung von der abſoluten Subſtanz des Körpers?

2) Wo liegt der Grund der Vorſtellung von der abſoluten Subſtanz der Seele?

3) Wo liegt der Grund der Vorſtellung von der abſoluten oder erſten Urſache der Bewegung?

4) Wo liegt der Grund der Vorſtellung von der abſoluten oder freyen Urſache der ſittlichen und unſittlichen Handlung?

5) Wo liegt der Grund der Vorſtellung von der abſoluten Gemeinſchaft unter den körperlichen Subſtanzen, oder von der phyſiſchen Welt?

6) Wo liegt der Grund unſrer Vorſtellung von der abſoluten Gemeinſchaft unter den wollenden Subſtanzen oder von der moraliſchen Welt?

21) In Rückſicht auf das Gemeinſchaftliche ihres Inhalts laſſen ſich jene *ſechs* Probleme auf folgende *drey* zurückführen:

1) Worinn liegt der Grund unſrer Vorſtellung von abſoluten Subſtanzen?

2) — von abſoluten Urſachen?

3) — von abſoluten Gemeinſchaften?

22) Dieſe drey Probleme laſſen ſich in folgende *zwey* auflöſen:

1) Wo liegt der Grund der Vorſtellung von *Subſtanzen*, *Urſachen* und *Gemeinſchaften überhaupt?*

2) Wo liegt der Grund der Vorſtellung vom *Abſoluten?*

Dar-

Darstellung des Fundamentes der künftigen Metaphysik.

23) Die *Kritik der Vernunft* zeigt, daſs die Vorſtellungen von *Subſtanz*, *Urſache*, *Gemeinſchaft* keineswegs aus der Erfahrung, ſondern lediglich aus dem zur Möglichkeit der Erfahrung gehörigen, und aller Erfahrung im Gemüthe vorhergehenden *Vermögen des Verſtandes* geſchöpft ſind, und daſs die Subſtanzialität, Kauſſalität, und Concurrenz urſprünglich nichts anderes ſind, als drey *Formen von Vorſtellungen*, die dem Verſtande eigenthümlich, und in der Einrichtung ſeines Vermögens gegründet ſind, Formen die mit den Vorſtellungen und durch dieſelben auf Objekte bezogen zu Merkmalen derſelben als *Vorgeſtellten* werden müſſen, eben darum aber den *Dingen an ſich* ſchlechterdings nicht zukommen können.

24) Das eigenthümliche Geſchäft des Verſtandes beſteht darinn, daſs er *erſtens* die ſinnlichen Vorſtellungen, die ſeine Materialien ausmachen, verknüpft und dadurch den Formen ſeiner Handlungsweiſe unterwirft; *zweytens* daſs er der Vernunft die unmittelbaren Materialien derſelben, die in den Verknüpfungsarten des Verſtandes beſtehen, vorhält.

25)

25) In der ersten Rücksicht präget er den sinnlich vorgestellten Dingen, in wie ferne er sie zu Objekten seiner Vorstellungen (der Begriffe) erhebt, in wie ferne er sie durch *seine* Vorstellungen vorstellt, die Formen dieser Vorstellungen auf, welche in dem durch ihn vorgestellten als solchen unter andern die Merkmale der *Substanz*, *Ursache* und *Gemeinschaft* ausmachen.

26) Allein eben darum, weil sich die Vorstellungen des Verstandes nur durch ihren in den sinnlichen Vorstellungen bestehenden Stoff auf *Objekte* beziehen, und weil die in der Sinnlichkeit *a priori* gegründeten Formen der sinnlichen Vorstellungen *Raum* und *Zeit* sind, so können auch die Merkmale der *Substanz*, *Ursache*, *Gemeinschaft* nur in Verbindung mit *Raum* und *Zeit* und demjenigen, was diesen beyden *Formen* der sinnlichen Vorstellung als *Stoff* untergelegt seyn muss, und folglich Raum und Zeit erfüllt, auf reale Objekte bezogen werden. Die durch den Verstand vorgestellte *Substanz* kann also nur als das Subsistierende in wie ferne es als *ausgedehnt*, in *Raum* anschaulich, und durch *Veränderung* in uns (durch Empfindung) *in der Zeit* vorstellbar ist, — die durch den Verstand vorgestellte *Ursache* nur als Veränderung im Raume, die sich zu einer

an-

andern wie Grund zur Folge verhält — die durch den Verſtand vorgeſtellte *Gemeinſchaft* nur als die Verknüpfung desjenigen was an einem empfindbaren und anſchaulichen Objekte *zugleich* wahrgenommen wird, vorgeſtellt werden.

27) Die durch *Verſtand und Sinnlichkeit* vorſtellbare *Subſtanz*, *Urſache* und *Gemeinſchaft* können ſich daher nur in der *äuſſeren* Erfahrung ankündigen, und ihre Subſtanzialität, Cauſſalität, Concurrenz iſt durch die Bedingung der Anſchauung und Empfindung *bedingt*. Sie ſind *gebunden* an die Formen der Anſchauung, Raum und Zeit, und an einen dieſe Formen erfüllenden Stoff, der von auſſenher gegeben ſeyn muſs, und ſich durch Empfindung ankündigt, ſie beziehen ſich auf das Anſchauliche und Empfindbare, nur ſo weit als daſſelbe anſchaulich und empfindbar iſt; ſie ſind daher ſchlechterdings *relative* Subſtanzen, Urſachen und Gemeinſchaften, denen das Merkmal der *Abſoluten* nicht nur nicht zukömmt, ſondern geradezu widerſpricht.

28) Keiner *körperlichen* oder *phyſiſchen* Subſtanz kann daher der Charakter des *ſchlechthin ſubſiſtierenden*, oder des unveränderlichen Subjektes; keiner körperlichen oder phyſiſchen Urſache der Charakter

eines

eines völlig zureichenden Grundes, und folglich weder einer *freyen* nach einer *erſten* Urſache, keiner körperlichen, oder phyſiſchen Gemeinſchaft der Charakter der Durchgängigen beygelegt werden.

29) Allein das Relative oder Bedingte läſst ſich nicht ohne ein Abſolutes oder Unbedingtes denken, u. wir müſſen, zu dem blos beziehungsweiſe Subſiſtierenden etwas ſchlechthin Subſiſtierendes, zu den unzureichenden Gründen der Bewegung einen völlig zureichenden Grund, und bey der ſo weit wir ſie kennen unvollſtändigen Concurrenz eine vollſtändige, von der Jene nur ein Theil iſt, vorausſetzen.

30) Alſo nöthigen uns auch ſchon die in der äuſſern Erfahrung ſich ankündigenden und als ſolche blos *relativen* oder *Bedingten* Subſtanzen, Urſachen und Gemeinſchaften, die Vorſtellung des *Abſoluten* oder *Unbedingten* für nichts weniger als eine leere, grundloſe, unvernünftige, in der Phantaſie gegründete Vorſtellung zu halten.

31) Die vorſtellende, durch Willen frey handelnde, und zur moraliſchen Welt gehörige Subſtanz, die unter dieſen Charakteren durchaus kein Objekt der äuſſeren Erfahrung ſeyn, und ſich durch keine ſinnliche

liche Vorstellung (weder Anschauung noch Empfindung) ankündigen kann, läſst sich nur als eine von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung und Empfindung unabhängige Substanz, und Ursache, und als ein Glied nur einer von beyden Bedingungen unabhängigen Gemeinschaft denken. Man kann dasselbe weder als etwas im Raum beharrliches, noch als etwas mechanisch-wirksames, noch als einen Theil eines mechanischen Ganzen, folglich nur als absolute oder unbedingte Substanz, Ursache, und in einer absoluten oder unbedingten Gemeinschaft vorhanden vorstellen.

32) Aber eben darum, weil die Substanzialität und freye Caussalität des Vorstellenden Subjektes so wie die moralische Welt in den Vorstellungen, die wir davon haben und haben können, durchaus nichts Anschauliches und Empfindbares enthalten können, haben sie auch *nichts begreifliches* für uns; sie können und müssen durch das Merkmal des *Absoluten* oder *Unbedingten gedacht*, ohne vermittelst des sich auf das sinnlich Vorstellbare allein beziehenden Verstandes, *begriffen zu werden.*

33) Das Merkmal des *Absoluten* kömmt also der Substanz der Seele, der Ursache der Willenshandlungen, und der morali-

schen

ſchen Welt *unmittelbar*, ohne die Vermittlung, von Etwas an denſelben durch Verſtand und Sinnlichkeit Vorſtellbaren, Begreiflichen, und Relativen — der phyſiſchen oder körperlichen Subſtanz aber, den durch Bewegung wirkſamen Urſachen, und der phyſiſchen Welt, *mittelbar*, durch die Vermittlung von dem an denſelben durch Verſtand und Sinnlichkeit Vorſtellbaren, Begreiflichen und *Relativen* zu.

Wo liegt nun der Grund der Vorſtellung vom *Abſoluten* oder *Unbedingten?*

34) Die *Kritik der reinen Vernunft* zeigt, daſs dieſer Grund nicht auſſer dem Vorſtellungsvermögen in den *Dingen an ſich* eben ſo wenig als in der Sinnlichkeit und in dem Verſtande vorhanden ſeyn könne, ſondern lediglich *in der Vernunft* ſelbſt, und zwar in der urſprünglichen Einrichtung, der weſentlichen Handlungsweiſe dieſes Vermögens wirklich vorhanden ſey.

35) Dieſs wird durch die auf die allgemeinſten *Thatſachen des Bewuſstſeyns* gebaute *Theorie des Vorſtellungsvermögens* beſtättigt, welche die verſchiedenen *à priori* beſtimmten Formen der Vorſtellungen folgendermaſſen charakteriſiert. Die Form der *Vorſtellung überhaupt* iſt hervorge-

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

brachte Einheit des gegebenen Mannigfaltigen. Die Form der *ſinnlichen* Vorſtellung hervorgebrachte Einheit des in bloſsen Eindrücken gegebenen Mannigfaltigen. Die Form des *Begriffes*, oder der dem Verſtande eigenthümlichen Vorſtellung, iſt die hervorgebrachte Einheit des durch die ſinnlichen Vorſtellungen gegebenen Mannigfaltigen. Die Form der *Idee*, oder der der Vernunft eigenthümlichen Vorſtellung iſt die hervorgebrachte Einheit des durch die Begriffe, folglich in der Handlungsweiſe des Verſtandes, in (der Mannigfaltigkeit ſeiner) Verknüpfungsarten gegebenen Mannigfaltigen.

36) Bey der Hervorbringung der Form ſowohl der ſinnlichen Vorſtellung als auch des Begriffes iſt die Spontaneität des Subjektes von Bedingungen *auſſer ihr ſelbſt* abhängig, nämlich bey der ſinnlichen Vorſtellung von dem *Eindrucke*, der ſich durch Empfindung ankündigt, und bey dem Begriffe von der in der Sinnlichkeit gegründeten Form derjenigen ſinnlichen Vorſtellung, die der Stoff des Begriffes iſt. Sie erzeugt alſo in beyden Fällen immer nur *bedingte* Einheiten des Mannigfaltigen; in dem Einem Falle Einheit des durch den Eindruck, in dem Andern Einheit des durch die Formen der Sinnlichkeit, Raum

und

und Zeit, *bedingten*, auf den Eindruck und auf Raum und Zeit eingefchränkten Mannigfaltigen.

37) Hingegen da der Stoff der Idee in den Begriffen als Begriffen, in den verfchiedenen Formen der Begriffe, in der Mannigfaltigkeit des dem Verftande eigenthümlichen Verknüpfens liegt, folglich keineswegs etwas auffer der Handlungsweife der Spontaneität felbft gegebenes ift, fo bringt die Spontaneität in der Idee durch die Form derfelben keine bedingte, von Bedingungen auffer Ihr felbft abhängige, an das Empfindbare und Anfchauliche gebundene, auf Eindrücke und Raum und Zeit befchränkte, fondern eine *unbedingte Einheit des Mannigfaltigen*, als *die der Idee eigenthümliche Form* hervor.

38) Diefe unbedingte Einheit, oder das *Abfolute überhaupt*, ift eben darum ein nothwendiges und allgemeines *Merkmal* jedes durch die Vorftellung der Vernunft, durch die Idee, *vorgeftellten* Objektes, indem fie mit der Vorftellung und durch die Vorftellung auf das Objekt derfelben bezogen werden mufs.

39) Das Merkmal des *Abfoluten* oder *Unbedingten* ift alfo lediglich in der Ver-

nunft gegründet und kömmt den Substanzen, Ursachen, und Gemeinschaften nur dann und in so ferne zu, wann und in wie ferne dieselben durch Ideen vorgestellt, d. h. Objekte von Vorstellungen der Vernunft sind; während eben denselben Substanzen, Ursachen und Gemeinschaften das Merkmal des *Bedingten* und *Relativen*, das in dem Stoffe und in der Form der sinnlichen Vorstellung, folglich in der Sinnlichkeit, gegründet ist, dann und in so ferne zukömmt, wann und in wie ferne sie durch Begriffe Anschauungen und Empfindungen vorgestellt, das heisst Objekte von Vorstellungen des Verstandes und der Sinnlichkeit sind.

40) Der Verstand in Verbindung mit der Vernunft stellt die Substanz, Ursache und Gemeinschaft *absolut*, — in Verbindung mit der Sinnlichkeit, *relativ* vor.

41) Da die Substanz der Seele, die Ursache der Willenshandlungen, und die Moralische, und, als solche übersinnliche, Welt keine Objekte sinnlicher Vorstellungen sind, und seyn können; so lassen sie sich nur unmittelbar durch Vernunft, oder welches dasselbe heisst, durch *reine*, sich nicht durch den Verstand auf die Sinnlichkeit beziehende Vernunft vorstellen, und es kann denselben keineswegs das Merkmal des *Relati-*

lativen ſondern lediglich des *Abſoluten* zukommen, während beyde Merkmale den körperlichen Subſtanzen, den durch Bewegung wirkenden Urſachen, und der phyſiſchen Welt obwohl in entgegengeſetzten Rückſichten zukommen, wobey das *Relative* an denſelben das Begreifliche, das *Abſolute* aber das Unbegreifliche bedeutet.

42) Da die Merkmale: *Relativ* und *Abſolut* lediglich im Vorſtellungsvermögen gegründet ſind: ſo kommen ſie nur den vorgeſtellten Dingen als ſolchen, keineswegs den *Dingen an ſich* zu. Es muſs daher das durch Vernunft vorgeſtellte Ding, das Vernunftweſen (*Noumenon*) nicht nur von dem durch Sinnlichkeit vorgeſtellten Dinge, der Erſcheinung (*Phaenomenon*) ſondern auch vom *Dinge an ſich* unterſchieden, das Merkmal *Abſolut* nur dem *Erſten*, das Merkmal *Relativ* nur dem *Zweyten* beygelegt, beyde aber müſſen dem *Dritten* geradezu abgeſprochen werden.

43) Man hat zwar längſt die *Erſcheinung* von dem *Vernunftweſen* aber keineswegs das *Vernunftweſen* von dem *Dinge an ſich* unterſchieden, ſondern vielmehr dafür gehalten, daſs es ein Vorzug der Vernunft ſey die *Dinge an ſich* vorzuſtellen.

44) Allein da die Vorstellung der Vernunft dem *Stoffe* sowohl als der *Form* nach lediglich in der *Spontaneität* des vorstellenden Subjektes gegründet ist, so ist das durch diese Vorstellung vorgestellte Ding, als ein *Vorgestelltes*, lediglich von der Vorstellungsart des Subjektes abhängig, während unter dem *Dinge an sich* das von dieser Vorstellungsart schlechthin unabhängige Ding verstanden wird.

45) In wie ferne die *sinnliche* Vorstellung einen von dem Vorstellungsvermögen des Subjektes unabhängigen, von aussenher gegebenen, folglich in den *Dingen an sich* gegründeten Stoff enthalten muss, in so ferne kömmt das sinnlich vorgestellte Ding, *die Erscheinung*, dem *Dinge an sich* weit näher als das durch Vernunft Vorgestellte, das *Vernunftwesen*.

46) Da sich gleichwohl das *Ding an sich* in dem *negativen* Begriffe, der davon allein möglich ist, nur durch den Charakter des schlechterdings *Nichtvorstellbaren* folglich nur durch das *negative gedachte* Merkmal einer *Vorstellung* bezeichnen läſst, so muss zu diesem Behuf nur *diejenige Vorstellung* gebraucht werden, die schlechterdings von dem Vorstellungsvermögen allein *abhängt*, und die daher allein geschickt ist,

 das

das ſchlechterdings vom Vorſtellungsvermögen *unabhängige negativ* vorzuſtellen. Das *Ding an ſich* kann nur als das *negative Noumenon* gedacht werden. Als *poſitives Noumenon* widerſpricht es ſich ſelbſt, iſt es gar nicht denkbar.

47) Das Merkmal: *abſolute Subſtanz* wird nothwendig und allgemein mit den *relativen* Subſtanzen der äuſſeren Erfahrung verbunden, ſo bald die Vernunft dieſe Subſtanzen denkt, wobey ſie das relative als ſolches von dem Abſoluten unterſcheidet, und indem ſie das erſtere auf das Letztere bezieht, in dem abſoluten Subjekte den Grund des in der Erfahrung enthaltenen Relativen vorausſetzt, und das Noumenon dem Phönomenon zum Grunde legt.

48) Das Merkmal: *abſolute Subſtanz* wird nothwendig und allgemein von den Merkmalen der *relativen Subſtanzen* unterſchieden. Es widerſpricht jedem derſelben, und dieſe müſſen durchgängig der abſoluten Subſtanz abgeſprochen werden. Alſo nicht nur alle Empfindbaren Merkmale (die Empiriſchen) ſondern auch die im Verſtande in Beziehung auf ſinnliche Aufchauung und die Formen derſelben Raum und Zeit gegründeten (transcendentalen) Merkmale der numeriſchen *Einheit*, *Vielheit*, *Allheit*,

 der

der *Zahl*, des *Grades*, der *Beharrlichkeit* und *Veränderlichkeit im Raume*, der *Ausdehnung*, u. s. w. können der *absoluten Substanz*, die der relativen, physischen, zum Grunde liegt nicht ohne Widerspruch beygelegt werden.

49) Es würde daher gleich ungereimt seyn zu behaupten, dass die Erscheinungen alle zusammengenommen nur einer *einzigen* absoluten Substanz, wie *Spinotza* dafür hielt, als dass sie *vielen* angehören, wie die Vertheidiger der *Monadologie* dachten.

50) Alles was sich von diesem absoluten Subjekt wissen läst, ist dass es nicht als das Relative gedacht, und dass es von dem Dinge an sich unterschieden werden muss. Daher sich aus dem *Begriffe* desselben durchaus nicht entscheiden läst, ob das absolute Subjekt der Erscheinungen eine von ihm selbst verschiedene *erste Ursache* voraussetze oder nicht, welche Entscheidung nur durch Verwechselung desselben mit dem *Dinge an sich möglich wäre*.

51) Eben so läst sich von der *absoluten* und *ersten Ursache* der Veränderung im Raume, (der Bewegung) durchaus nichts weiter wissen, als dass sie von allen in Raum und Zeit vorstellbaren, relativen,

und untergeordneten Urſachen durchaus verſchieden, und daſs keines der Prädikate, welche dieſen Urſachen zukommen, auf jene anwendbar ſey.

52) So kann z. B. der *erſten* Urſache der Bewegungen weder *numeriſche Einheit* noch *numeriſche Vielheit* beygelegt werden, weil dieſe Prädikate nur von den relativen, in Raum und Zeit vorſtellbaren Urſachen gelten können.

53) Eben dieſes muſs verhältniſsmäſsig von der *abſoluten Gemeinſchaft* unter den körperlichen Subſtanzen, oder von der *phyſiſchen Welt* behauptet werden.

54) Das Merkmal *Abſolut* wird dem *Subjekte* des Bewuſstſeyns, welches durchaus nicht durch Sinnlichkeit vorſtellbar, weder im Raume (als etwas *auſſer uns* befindliches) noch in der Zeit (als eine bloſse Veränderung) folglich weder als eine *relative Subſtanz*, noch als ein *Accidens* vorſtellbar iſt, *unmittelbar* durch bloſse Vernunft ohne Vermittlung des ſich auf die ſinnlichen Vorſtellungen beziehenden Verſtandes, beygelegt.

55) Durch dieſen Charakter des *abſoluten* kömmt dem Subjekte alles Bewuſst-

seyns, 1. das Merkmal des *Nichtausgedehnten* folglich auch des *Unkörperlichen* zu; da die Ausdehnung und folglich auch die Körperlichkeit im Erfüllen des Raumes besteht, und nur von den relativen Substanzen gelten kann.

56) 2. Das Merkmal des *absolut einzigen Substratums* aller Vermögen die sich im Bewusstseyn ankündigen, und als Prädikate *Eines und eben desselben* Subjektes gedacht werden müssen.

57) 3. Das Merkmal der *unveränderlichen*, der absolutbleibenden Substanz bey allem Wechsel der im Bewusstseyn sich ankündigenden Accidenzen.

58) 4. Das Merkmal des von der *Organisation*, als einem Objekte des äussern Sinnes und in so ferne als einer relativen Substanz, *wesentlich verschiedenen* Subjektes. Im *empirischen* Bewusstseyn wird das Subjekt *alles* Bewusstseyns mit der Organisation *verbunden*; *im transcendentalen* von derselben *verschieden* gedacht.

59) Alle diese Merkmale der *Seele* kommen im Selbstbewusstseyn als *Thatsachen* vor, sind aber aus dem in der Natur der Vernunft gegründeten Merkmale *des absoluten*, und *nur* aus demselben, *begreiflich*.

60) Allein alle diese Merkmale können, wie das Merkmal des *Absoluten* selbst, der Seele nur als dem durch Vernunft *Vorgestellten* — nicht als *Dinge an sich*, zukommen.

61) Von demjenigen, was sowohl der *vorgestellten* Organisation als auch dem *vorgestellten* Subjekte alles Bewusstseyns *ausser* der Vorstellung zum Grunde liegt, was beyde als *Dinge an sich* seyn mögen, ist keine Vorstellung möglich, und es ist gleich ungereimt, von diesem! *nicht Vorstellbaren* zu behaupten, dass es ein numerisch *Einziges* oder dass es *zwey verschiedene Dinge an sich* ausmache.

62) Der Grund der möglichen Unterscheidung zwischen *Seele* und *Leib*, zwischen dem *Subjekte aller* Erfahrung überhaupt, und den *Objekten* der *äusseren*, zu denen der *Leib* gehört, liegt in den *transcendentalen* Vermögen des Gemüthes, als denjenigen, die zur Möglichkeit aller Erfahrung, der äusseren sowohl als der inneren *in* dem *Subjekte* vorausgesetzt werden müssen, und die sich durch die *Thatsachen* beyder Arten der Erfahrung als *wirklich* ankündigen. *Die ganze Unterscheidung kann also nicht über die Möglichkeit der wirklichen Erfahrung ausgedehnt werden.*

63)

63) Die *Theorie* des Unterschiedes zwischen Seele und Leib, welche denselben auf die *mögliche Erfahrung* allein einschränkt, heilst der *transcendentale* — diejenige aber welche denselben auf die *Dinge an sich* ausdehnt — der *transcendente Dualismus*.

64) Die Wissenschaft des vorstellenden Subjektes als eines *Dinges an sich*, die bisher sogenannte *rationale Psychologie*, muss die *transcendente* heissen, und kann nichts als ein vergeblicher auf ein Missverständniss sich gründender Versuch seyn. Die Wissenschaft des vorstellenden Subjektes als eines *vorgestellten Dinges* hingegen begreift *erstens* die Wissenschaft der *Vermögen* dieses Subjektes, welche in die transcendentalen und empirischen eingetheilt werden, und von denen die einen das Objekt der *transcendentalen*, die andern der *empirischen Psychologie* ausmachen. — *Zweytens* die Wissenschaft, wie das Subjekt dieser Vermögen nach den Transcendentalgesetzen gedacht werden muss, die *metaphysische Psychologie*, (in welcher die Seele als das Subjekt des transcendentalen Bewusstseyns allein betrachtet wird) — und denn die Wissenschaft: wie das Subjekt in Rücksicht auf seine empirischen Vermögen, folglich in Verbindung mit der Organisation,

tion, *als Mensch*, vorgestellt werden muss, *philosophische Anthropologie.*

65) Der Charakter der *absoluten Ursache* kann dem vorstellenden *Subjekte erstens* nur in so ferne zukommen, als dasselbe als ein absolutes Subjekt gedacht wird, *zweytens* nur in Rücksicht auf solche Wirkungen von denen das *blosse Subjekt* der Grund nicht nur ihrer Wirklichkeit sondern auch selbst ihrer *bestimmten Möglichkeit* ist. Denn in Rücksicht auf eine Wirkung deren Möglichkeit nicht durch das blosse Subjekt selbst bestimmt wird, sondern demselben bestimmt *gegeben* ist, bey welcher folglich das Subjekt sich nicht selbst seine Handlungsweise bestimmt, sondern an eine ihm gegebene *einzig mögliche gebunden* ist, kann das Subjekt nur als *relative* Ursache gedacht werden. So ist z. B. das Subjekt nur die *relative Ursache* von dem *praktischen Gesetz*, das dasselbe durch seine Vernunft für die Handlungen des *Willens* aufstellt, denn dieses Gesetz ist demselben in dem Vermögen der Vernunft bestimmt gegeben.

66) Hingegen muss dem Subjekte das Prädikat der *absoluten Ursache* in Rüksicht auf die Handlungen des *Willens* als diejenigen zukommen, für welche jenes *praktische Gesetz* gegeben ist, und die demselbe ı

ent-

entweder gemäſs oder zuwider, entweder moraliſch gut oder moraliſch böſe ſind.

67) Es läſst ſich nur in ſo ferne ein *praktiſches*, von den theoretiſchen Vorſchriften, welche die Vernunft dem unwillkührlichen Begehren (dem durch Luſt und Unluſt beſtimmten Beſtreben) giebt *weſentlich verſchiedenes* Geſetz denken, als das Subjekt an dem *Willen* ein von jenem Begehrungsvermögen *weſentlich verſchiedenes* Vermögen beſitzt, ſich *durch ſich ſelbſt entweder zur Befriedigung oder zur Nichtbefriedigung eines Begehrens zu beſtimmen.* Das praktiſche Geſetz kann dieſes Vermögen nur in ſo ferne betreffen, in wie ferne daſſelbe völlig in der Gewalt des Subjektes ſteht, oder welches eben ſo viel heiſst in wie ferne das Subjekt durch den Beſitz deſſelben *abſolute*, und folglich freye, Urſache ſeiner Handlungen ſeyn kann.

68) Die Moralität begreift nur in ſo ferne das *moraliſche Gute* oder das *moraliſche Böſe*, *Verdienſt* oder *Schuld*, *Achtungs*- oder *Verachtungswürdigkeit* in ſich, iſt nur in ſo ferne *Moralität*, als ſie Beſchaffenheit, Geſetzmäſsigkeit oder Geſetzwidrigkeit der *freyen*, das heiſst, derjenigen Handlung iſt, von der das bloſse Subjekt als *abſolute Urſache* gedacht wird.

69)

69) Das Subjekt handelt beym Wollen nur in fo ferne als freye und abfolute Urfache als daffelbe fich feine Handlungsweife *felbft beftimmt*; indem es fich *entweder* durch das Gefetz des Willens oder gegen daffelbe durch Luft oder Unluft felbft beftimmt, folglich fich felbft die gefetzmäfsige oder gefetzwidrige Handlungsweife, die ihm *beyde durch feine Freyheit möglich find*, wählt.

70) Von der *Freyheit des Willens* ift, fo wenig als vom Willen felbft, kein *transcendentaler* Begriff möglich; wohl aber von *Freyheit überhaupt*, worunter, in wie ferne diefelbe als ein Vermögen eines abfoluten Subjektes gedacht wird, nichts als ein Vermögen abfolute Urfache zu feyn, folglich fich felbft zur *Wirklichkeit* fowohl als zur *Weife* des Handelns felbft zu beftimmen, verftanden werden mufs.

71) Die *Materie* einer Willenshandlung ift theils in dem transcendentalen Vermögen der praktifchen Vernunft, theils in dem Begehrungsvermögen, das lediglich empirifch ift, gegründet, und befteht in der Forderung des Gefetzes, und in der Forderung des Begehrens an die Perfon, die beyde unwillkührlich find. Die Freyheit betrift nur die *Form* der Willenshandlung, die

die im Selbstbestimmen entweder durchs Gesetz, oder durch Lust gegen dasselbe besteht.

72) Der Charakter der *absoluten Gemeinschaft* kann den vorstellenden Subjekten nur in so ferne zukommen als dieselben *erstens* als absolute Subjekte, *zweytens* als absolute und *freye* Ursachen, *drittens* als einem absoluten, unbedingten, allen gemeinschaftlichen, *Gesetze der Freyheit* unterworfen gedacht werden. In so ferne werden sie als Glieder einer *moralischen Welt*, einer Gemeinschaft mit *freyen Willen* begabter und durch das *Sittengesetz* vereinigter Wesen gedacht. Da aber der Wille sich nicht ohne ein *Begehren*, dessen Forderung durch Freyheit befriediget oder nicht befriedigt wird, folglich nicht ohne empirische Vermögen, und die empirischen Objekte derselben, folglich nicht ohne eine *physische Welt* denken läfst; so ist die *moralische Welt* auch nicht ohne eine *Physische*, und zwar ohne die *Unterordnung* der Einrichtung in der letztern unter die Gesetze der erstern, nicht ohne ein *moralisch-physisches Weltganzes*, denkbar.

73) Diese Unterordnung läfst sich nur in so ferne denken, als den *Substanzen* der physischen und moralischen Welt, und den *Gesetzen* derselben eine gemeinschaftliche

abso-

abſolute Urſache zum Grunde gelegt wird, der unter dem Charakter des *allmächtigen* und *heiligen* Urhebers des *Weltalls* die Benennung *Gott* zukömmt.

Darſtellung des Fundamentes aller bisherigen Metaphyſik.

74) So wie die *künftige* Metaphyſik von der *durch die Kritik* zuerſt *ausgemachten* Vorausſetzung ausgeht, daſs die Merkmale *Abſolut*, *Subſtanz*, *Urſache*, und *Gemeinſchaft* nicht den *Dingen an ſich*, ſondern nur den durch Vernunft und Verſtand *vorgeſtellten* Dingen, *als ſolchen*, zukommen, und daſs der Grund von den Vorſtellungen dieſer Merkmale, nicht in den *Dingen an ſich*, ſondern lediglich in der Einrichtung der Vernunft und des Verſtandes vorhanden ſeyn könne: ſo iſt alle *bisherige* Metaphyſik von der *ohne Unterſuchung* als *ausgemacht angenommenen* Vorausſetznug ausgegangen, daſs die Merkmale *Abſolut*, *Subſtanz*, *Urſache*, *Gemeinſchaft* nur in ſo ferne *Wahrheit* enthalten könnten, als ſie den *Dingen an ſich* zukämen, und als die Vorſtellungen davon *in dieſen Dingen* gegründet wären.

75) Diese, *ohne Beweiss* als ausgemacht aufgestellte, Voraussetzung charakterisiert den *Dogmatismus* aller bisherigen Metaphysik, welche in die *negativ* - und *positiv*- *Dogmatische* zerfällt, je nachdem sie durch die *unter* jener Voraussetzung angestellte Untersuchung *entweder* zu dem Resultat gelangt: dass die Merkmale *Absolut*, *Substanz*, *Ursache*, *Gemeinschaft keine Wahrheit* enthielten, und die Vorstellungen derselben *Grundlos* wären — *weil* dieselben *nicht* in den *Dingen an sich* gegründet seyn könnten — oder, dass jene Merkmale und Vorstellungen *wirklich* in den *Dingen an sich* gegründet wären, weil man den Grund derselben in diesen Dingen bereits gefunden hätte, und denselben jedermann aufzeigen könnte.

76) Da die Gegner der *kritischen* Philosophie nicht aufhören, unsere Protestation gegen allen *Dogmatismus* als unstatthaft und ungereimt zu verschreyen, zu behaupten, dass wir selbst einen Dogmatismus aufstellen, in welchem das Wahre nicht Neu, und das Neue nicht Wahr sey, und dass wir durch einen Widerspruch mit uns selbst den *metaphysischen Skepticismus* des *Dogmatismus* beschuldigen: so ist es wohl nicht überflüssig hier noch einmal ausdrücklich anzumerken:

77) Daſs der *poſitive* ſowohl als der *negative Dogmatismus*, die beyde durch den *Criticismus* verdrängt werden ſollen, darüber einig ſind: daſs zur Vernünftigkeit, Probehältigkeit, Gründlichkeit der Vorſtellungen des *Abſoluten*, der *Subſtanz*, der *Urſache*, und der *Gemeinſchaft* das Gegründetſeyn derſelben in den *Dingen an ſich* ſchlechterdings erfordert würde, und daſs auſſerdem dieſe Vorſtellungen keineswegs *objektiv wahr*, ſondern bloſse Täuſchungen ſeyn würden. Dieſe, als ausgemacht angenommene und aufgeſtellte, Forderung macht das *Weſen* des *Dogmatismus*, den Charakter der *transcendenten*, d. h. aller *bisherigen* Metaphyſik, und den weſentlichen Unterſchied zwiſchen *dogmatiſcher* und *critiſcher* Philoſophie aus.

78) Die Behauptung: „daſs man den „Grund der Vorſtellungen Abſolut, Sub„ſtanz, Urſache und Gemeinſchaft wirklich „in den Dingen an ſich gefunden habe, und „durch jene Vorſtellungen in das Weſen der „Dinge eingedrungen ſey," giebt dem *Dogmatismus* den Charakter des *Poſitiven*, und erwirbt dem Anhänger deſſelben vorzugsweiſe den Namen des *Dogmatikers*.

79) Die Behauptung: „daſs ſich für „die Vorſtellungen Abſolut, Subſtanz, Ur-

„sache und Gemeinschaft durchaus kein „vernünftiger und probehältiger Grund „(ausser etwa in der blossen *Gewohnheit*) „angeben lasse, *weil* derselbe in den *Din-* „*gen an sich* nicht zu finden ist„ giebt dem *Dogmatismus* den Charakter des *Negativen.* Der Anhänger desselben heisst in so ferne *Skeptiker*, als er alle objektive Wahrheit unsrer Vorstellungen für unerweislich, und alle eigentliche Wissenschaft für unmöglich erklärt.

Das Fundament des positiven Dogmatismus oder der dogmatischen Metaphysik.

80) Alle *positiven Dogmatiker* waren und sind darüber unter sich einig: dass sie den Grund der Vorstellung des Absoluten, der Substanz, der Ursache, und der Gemeinschaft in den von ihnen für erkennbar und für wirklich erkannt gehaltenen *Dinge an sich* entdeckt haben. *Absolute Substanz* und *Ding an sich* sind für sie gleich viel bedeutende Ausdrücke und die Vorstellung der *Absoluten Substanz* ist in ihren Augen Vorstellung des *Dinges an sich*, oder des Dinges, wie dasselbe von unsrer Vorstellungsart unabhängig, von allen in der blossen Vorstellung gegründeten Prädikaten abge-

ſondert, in dem Bewuſstſeyn unter keinem anderen Charakter vorkäme als der ihm auch auſſer der Vorſtellung, als einen ſelbſtſtändigen Dinge an und für ſich zukäme. Unter der *relativen* oder *bedingten Subſtanz* verſtehen ſie das Ding, in wie ferne es unter Prädikaten im Bewuſstſeyn vorkäme, die demſelben nur durch die Vorſtellung und nicht auſſer der Vorſtellung zukommen könnten. Da ſie die *objektive Wahrheit* in der Uebereinſtimmung zwiſchen Vorſtellung und *Ding an ſich*, oder in der Identität des vorgeſtellten Dinges und des Dinges an ſich aufſuchen; ſo halten ſie die Vorſtellung der *relativen Subſtanz* für *täuſchend*, — der *abſoluten Subſtanz* aber darum für *rein wahr*, weil ſie Ihnen für die Vorſtellung des *Dinges an ſich* gilt. In wie ferne nun das Geſchäft der *Metaphyſik* kein anderes iſt und ſeyn ſoll, als die *abſolut nothwendigen und allgemeinen Prädikate der Objekte*, und in denſelben die *rein wahren Principien* aller objektiven Wiſſenſchaft aufzuſtellen; in ſo ferne ſehen ſie die Metaphyſik für die *reine Wiſſenſchaft* der *Dinge an ſich an.*

81) Darüber waren und ſind aber die poſitiven Dogmatiker unter ſich *uneinig:* was eigentlich dasjenige wäre, das an dem *Dinge an ſich* den Grund unſrer Vorſtel-

lung vom Absoluten enthielte, und *insbesondere* worin denn die *Substanzialität* des *Dinges an sich* bestünde? Diese Uneinigkeit ist das *Fundament der Verschiedenheit* unter den Systemen der positiven Dogmatiker.

82) Da sie bey ihrem Nachforschen nothwendig von den *relativen Substanzen*, die sich in der *äusseren* Erfahrung als *ausgedehnte*, in der *inneren* aber als *vorstellende Substanzen* ankündigen ausgehen mussten; so konnten sie das, was sie suchten, den Grund der Vorstellung *der absoluten Substanz* entweder nur in demjenigen was den Vorstellungen der *beyden Arten* von relativen Substanzen ausser denselben *gemeinschaftlich* zum Grunde liegt, oder in dem, was das *Eigenthümliche* derselben begründet, gefunden zu haben glauben. In dem letztern Falle mussten sie sich entweder an das Eigenthümliche *beyder Arten* relativer Substanzen oder nur an das Eigenthümliche einer *einzigen Art*, und zwar entweder nur an das Eigenthümliche der *ausgedehnten*, oder nur an das Eigenthümliche der *vorstellenden Substanzen* halten.

83) Daher sind *vier* wesentlich verschiedene *dogmatisch-metaphysische Haupt- und Grundsysteme*, aber auch nur so viele, möglich und unvermeidlich gewesen, zu denen

denen fich alle bisherigen und künftigen nur als verfchiedene *Modifikationen* von vier einzig möglichen Hauptformen verhalten.

84) *Hauptfatz des erften Syftems*: Der Grund der Vorftellung von der abfoluten Subftanz liegt in demjenigen, was in dem *Dinge an fich* unfre Vorftellungen vom ausgedehnten und vorftellenden Subftanzen *gemeinfchaftlich* begründet. Die Vorftellung von der abfoluten Subftanz hat alfo nur einen *einzigen* objektiven Grund, nur ein einziges Objekt, und es giebt nur ein *einziges Ding an fich. Pantheismus.*

85) *Hauptfatz des zweyten Syftemes*: Der Grund der Vorftellung von der abfoluten Subftanz liegt in demjenigen, was in dem *Dinge an fich* unfre Vorftellungen von ausgedehnten und vorftellenden Dingen, und zwar jede diefer beyden Arten *auf eine eigenthümliche* Weife begründet; die Eine durch die Subfiftenz des *Dinges an fich im Raume*, die das Wefen der ausgedehnten und *körperlichen Dinge an fich*; die Andere durch die Subfiftenz des *Dinges an fich in der bloſsen Zeit*, durch Erzeugen von Veränderungen, die keine Bewegungen find, als vorftellende Kraft, die das Wefen der unausgedehnten und *unkörperlichen Dinge an fich* ausmacht. Die Vorftellung von der abfoluten Subftanz

hat also *zwey* verschiedene Arten von objektiven Gründen, und es giebt zwey verschiedene Arten von *Dingen an sich: Körper* und *Geister. Dualismus.*

86) *Hauptsatz des dritten Systems:* Der Grund der Vorstellung von der absoluten Substanz, liegt in demjenigen Charakter des *Dinges an sich*, wodurch sich dasselbe in unsren Bewusstseyn als ein von unsrem Denken unabhängiges Wesen darzustellen und seine Wirklichkeit durch Wirken auf unsre Empfänglichkeit anzukündigen vermag, nämlich in seiner Ausdehnung wodurch dasselbe allein *Empfindbarkeit* und *Anschaulichkeit*, als die Bürgen seiner *Realität*, für uns, haben kann. Die Vorstellung von der absoluten Substanz hat also nur eine *einzige* Art von objektivem Grunde, und es giebt nur eine einzige Art von *Dingen an sich*, nämlich *Ausgedehnte, materielle Substanzen. Materialismus.*

87) *Hauptsatz des vierten Systems:* Der Grund unsrer Vorstellung von der absoluten Substanz liegt in demjenigen Charakter des *Dinges an sich*, der allein das Wesen eines subsistierenden Objektes ausmacht, und der nur in der *absoluten Kraft* eines *einfachen* Dinges, welches die *Vorstellende* allein seyn kann, bestehen muss. Die Vorstellung von der absoluten Substanz hat

hat also nur eine *einzige Art* von objektiven Gründen; und es giebt nur eine *einzige Art* von *Dingen an sich* nämlich *Einfache vorstellende Substanzen. Idealismus.*

88) Der *Idealismus* begreift den *Egoismus*, *Spiritualismus*, und die *Monadologie* unter sich: je nachdem derselbe entweder nur das Daseyn eines *Einzigen* vorstellenden *Dinges an sich* — des *Ichs* — oder das Daseyn einer *einzigen Art* vorstellender *Dinge an sich* — der *Geister* — oder das Daseyn *mehrerer* Arten vorstellender *Dinge an sich* — verschiedener Classen von *Monaden* für erweislich hält.

Pantheismus.

89) Der Charakter der *relativen* oder bedingten Substanz ist die *Zufälligkeit* — der *absoluten* oder unbedingten — die *Nothwendigkeit.*

90) Die bedingte Subsistenz läßt sich auf *vielerley* Arten, die unbedingte nur auf eine *Einzige* denken. Es kann *viele* relative Substanzen: nur eine *Einzige* absolute geben.

91) Jede der vielen relativen Subſtanzen läſst ſich nur als *endlich*, die Einzige abſolute nur als *unendlich* denken.

92) Die relative Subſtanz kann, indem ſie etwas *Veränderliches* iſt, nur den *Schein* der *eigentlichen* Subſtanz haben, welche nichts *Veränderliches* ſeyn kann.

93) *Accidenzen*, deren Veränderlichkeit nicht *wahrgenommen* wird, erhalten dadurch den *Schein* der Subſtanz; die *relative Subſiſtenz* kömmt bloſsen Accidenzen zu, die in unſren Vorſtellungen den Charakter der Subſtanz annehmen, der ihnen auſſer denſelben in dem *Dinge an ſich* nicht zukömmt.

94) Die relativen Subſtanzen ſind alſo *in dem Dinge an ſich* nichts als *Accidenzen* der abſoluten Subſtanz.

95) Die relative Subſtanz als *Ding an ſich* gedacht, *widerſpricht ſich ſelbſt;* denn in dieſem Begriffe müſste das Veränderliche als Unveränderlich, das Zufällige als Nothwendig, das Bedingte als Unbedingt gedacht werden.

96) Geſetzt aber auch eine zufällige Subſtanz als Ding an ſich wäre nichts widerſprechendes, und man hätte wirklich einen

einen Begriff von einer ſolchen Subſtanz. Woher wüſste man: daſs dieſer Begriff ein reelles Objekt habe, und daſs es wirklich *zufällige* Subſtanzen als Dinge an ſich gäbe? Doch wohl: *weil* es *endliche Subſtanzen* als *Dinge an ſich* giebt?

97) Endliche Subſtanzen müſsten diejenigen ſeyn, welche im Raume und in der Zeit *Schranken* hätten, und die wirkliche Endlichkeit dieſer Subſtanzen müſste ſich durch die *Wahrnehmung* dieſer Schranken in Raum und Zeit ankündigen.

98) Dieſe Schranken der Realität als *Merkmale der Endlichkeit* müſsten in *Anfang* und *Ende*, in *Grad* und *Figur* beſtehen.

99) Wer hat den *Anfang* und das *Ende* einer Subſtanz je wahrgenommen? und wer kann ſie wahrnehmen? Alle Veränderung in Raum und Zeit iſt Bewegung und ſetzt etwas ſchon vorhandenes *Bewegliches* voraus. Alles Entſtehen und Vergehen beſteht nur in Verbindung und Trennung von etwas ſchon Vorhandenen, aus Veränderung in der Conbination, Compoſition, Struktur, und Textur, und betrift folglich nur Accidenzen, bey deren Wechſel die Subſtanz immer beharrt, und in allen Subſtanziellen weder Vermehrung noch

Ver-

Verminderung, weder Entstehen noch Vergehen denken läſst.

100) *Grade* ſind die *Schranken* der *Qualität*, und laſſen ſich nur an demjenigen, was ſich von den Objekten durch *Empfindung* ankündigen kann, wahrnehmen. Alles was an den Dingen *Grade* zuläſst, iſt eben darum veränderlich, und kann nur der relativen Subſtanz, nicht der abſoluten, zukommen. Die eigentliche Subſtanzialität hat keine Grade.

101) *Figur* iſt *Beſchränkung der Ausdehnung*, und läſst ſich nur durch dasjenige, was an einem Objekte durch den äuſſeren Sinn, im Raume, *anſchaulich* iſt, wahrnehmen. Alles im Raume Anſchauliche und Empfindbare iſt ſo weit ſeine Anſchaulichkeit und Empfindbarkeit reicht, veränderlich, folglich auch die Figur die nur an dem Anſchaulichen und Empfindbaren ſich denken läſst, und daher nur einer relativen, nicht der abſoluten, Subſtanz zukommen kann. Die eigentliche Subſtanzialität hat keine Figur.

102) Eben ſo können die Merkmale der *numeriſchen* Einheit und Vielheit, (der Zahl) nur relativen Subſtanzen als ſolchen Objekten, die keine eigentliche Subſiſtenz haben, weil ſie durch die veränderlichen

Merk-

Merkmale des Empfindbaren und im Raume anfchaulichen vorgeftellt werden, zukommen. Der Körper hat nur fo lange numerifche Einheit als er nicht in Theile aufgelöfet wird, deren numerifche Vielheit fich wieder in der Zufammenfetzung in numerifche Einheit verlieret. Die Beftimmbarkeit durch meffen und zählen betrift nur das Veränderliche als folches; und die eigentliche Subftanzialität läfst fich weder meffen noch zählen, ift weder ein numerifches Eines noch ein Vieles.

103) Anfang, Ende, Grade, Figur, Zahl, mit einem Worte, alle die Merkmale, durch welche fich der Charakter der Endlichkeit, Zufälligkeit und Veränderlichkeit ankündiget, betreffen alfo nur dasjenige, was durch *Sinnlichkeit wahrgenommen werden kann*, nicht was durch *reine Vernunft gedacht werden mufs*, folglich die Subftanz wie fie durch *finnliche Merkmale erfcheint*, nicht wie fie im Auge der Vernunft als *Ding an fich felbft* befunden wird, folglich nur relative Subftanzen, Subftanzen in der Vorftellung, die auffer der Vorftellung nur blofse Accidenzen der wahren Subftanz des Dinges an fich find, welche weder Anfang noch Ende, weder Zahl noch Grad, noch Figur zuläfst, fondern in jeder Rückficht *unendlich*, und folg-

folglich (ob zwar nicht numerisch) *Einzig* ist.

104) Unter den relativen Substanzen giebt es eine wesentliche Verschiedenheit, und zwar zwischen den *körperlichen*, deren Wesen in der *Ausdehnung*, und den *Vorstellenden*, deren Wesen in der *vorstellenden Kraft* besteht. Wenn man nämlich das, jeder dieser beyden Arten relativer Substanzen, eigenthümliche substanzielle, bleibende, unveränderliche aufsucht: so findet man in der Einen die *Ausdehnung*, die den Grund der Möglichkeit aller anderen körperlichen Beschaffenheiten, und in der Andern die *vorstellende Kraft*, die den Grund aller andern Beschaffenheiten des Gemüths enthält.

105) Die *ausgedehnten* relativen Substanzen haben *gemeinschaftlich ein und ebendasselbe Wesen*, und sind in ihrer Verschiedenheit und Vielheit nur *Modifikationen* einer unendlichen und absoluteinzigen Ausdehnung. Denn die Ausdehnung in dem Einen Körper ist von der Ausdehnung in dem Andern nur durch *Zufälligkeiten* unterschieden, von denen man abstrahieren muss, wenn *vom Wesen* die Rede ist.

106) Die *vorstellenden*, relativen, Substanzen haben *gemeinschaftlich ein und ebendas-*

dasselbe Wesen, und sind in ihrer Verschiedenheit und Vielheit nur *Modifikationen* einer unendlichen und absolut-einzigen vorstellenden Kraft. Denn die vorstellende Kraft in der Einen Seele ist von der vorstellenden Kraft in der anderen Seele nur durch Zufälligkeiten unterschieden, von denen man abstrahieren muss, wenn vom Wesen die Rede ist.

107) Dasjenige, wodurch die vielen und endlichen ausgedehnten und vorstellenden Wesen *Viele* und *Endliche* sind; und was den Grund ihrer *Verschiedenheit* enthält, besteht aus blossen Verneinungen; (Determinationes) Beschränkungen ihrer Realität; während das *Positive*, und *bloss reelle* an ihnen eben darum die *unbeschränkte* und *einzige* Ausdehnung und vorstellende Kraft seyn muss.

108) Die unendliche Ausdehnung ist von der unendlichen vorstellenden Kraft nur in so ferne verschieden, in wie ferne beyde verschiedene Prädikate ebendesselben Subjektes, Eigenschaften (Attribute) der unendlichen Substanz sind; die zwar an der Ausdehnung eine andere *Eigenschaft* als an der Vorstellung besitzt, aber nur ein *einzig mögliches*, *absolutes Seyn* zum *Wesen* hat.

109)

109) Der *Inbegriff* aller *relativen Substanzen* der endlichen ausgedehnten und vorstellenden Dinge und ihrer Veränderungen, oder die *Welt*, besteht also aus blossen *Accidenzen*,

110) und ist daher von *Gott*, oder der unendlichen Substanz, *keineswegs* als die *Wirkung* von ihrer *Ursache*, sondern nur, wie das *Accidenz* von *seiner Substanz* verschieden.

111) *Gott* und die *Welt* haben nur Eine einzige *Natur*, in wie ferne man unter *Natur* die *Substanzialität* versteht, und *Gott* und die *Welt*, die Substanz mit dem Inbegriff ihrer Accidenzen, sind gleich *ewig*. Die Natura Naturans, war nie ohne die Natura Naturata, die Eine im ewigen *Seyn*, die Andere im ewigen *Werden* begriffen.

Dualismus.

112) Das absolut subsistierende, schlechterdings bleibende, und unveränderliche der *Dinge an sich* ist das *Wesen* derselben, das heisst dasjenige Merkmal was an ihnen den Grund der Wirklichkeit und Möglichkeit aller übrigen Merkmale enthält.

113) Es giebt zwey verschiedene *Wesen*, die sich einander ausschliessen, und keineswegs Theile (wesentliche Stücke) eines einzigen Wesens ausmachen können. Es giebt daher auch *zwey Arten substanzieller Dinge an sich.*

114) Das Wesen der *Körper* besteht in der *Ausdehnung an sich selbst*, und in der *Kraft der Trägheit* (*Vis inertiae*) d. h. der Kraft, den Zustand der Ruhe sowohl als der Bewegung so lange zu erhalten, als die Substanz nicht durch eine andere aus demselben vertrieben wird.

115) Das Wesen der *Seelen* besteht in der *vorstellenden Kraft* eines *an sich selbst unausgedehnten Dinges.*

116) Die Thatsachen des *Vorstellens*, Denkens, Wollens u. s. w. lassen sich eben so wenig aus den *mechanischen Gesetzen*, als die Thatsachen, die durch Bewegung und Ruhe geschehen, aus den *Gesetzen des Vorstellens*, Denkens, Wollens u. s. w. begreiffen.

117) Die *mechanischen Gesetze* setzen zur Möglichkeit der Veränderungen, die denselben gemäss geschehen sollen in den *Dingen*, in welchen diese Veränderungen vorgehen, *Ausdehnung* voraus.

118) Die *Gesetze des Vorstellens, Denkens* und *Wollens* aber — *Einfachheit.*

119) Die vorstellende Substanz kann nicht ausgedehnt, und die ausgedehnte nicht vorstellend seyn; beyde sind also von *wesentlich verschiedener Art*; der Grund unsrer Vorstellung *von absoluter Substanz*, ist in zwey verschiedenen Arten von *Dingen an sich* enthalten, und diese Vorstellung hat *keineswegs* nur ein *einziges* Objekt, auch nicht blos *eine Art*, sondern schlechterdings *zwey Arten* von Objekten.

120) Die *materielle Substanz* kann nicht *durch sich selbst* wirken, vermag sich keineswegs selbst zur Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen; und wenn sie von *aussenher* in Bewegung gesetzt, und in Wirksamkeit begriffen ist, wirkt sie *nicht auf sich selbst*, sondern nur *ausser sich* auf eine von ihr selbst verschiedene Substanz, die wie sie selbst, *ausgedehnt* seyn muss.

121) Die vorstellende Substanz wirkt *durch sich selbst* aber nichts als Vorstellungen, Gedanken, Entschlüsse u. s. w. lauter Veränderungen, die nur *in* nicht *ausser* derjenigen Substanz vorgehen, welche als die *vorstellende* nur *in* sich, nur *auf* sich, nicht *ausser* sich, und auf eine von ihr verschiedene Substanz, ihre Thätigkeit äussert.

122) Die *materiellen Substanzen* können also *keineswegs* auf die *Vorstellenden* und *diese keineswegs* auf *jene* wirken.

123) Die *Gemeinschaft* zwischen Seele und Körper ist also nicht etwa bloss *unbegreiflich*, sondern *natürlicherweise*, d. h. durch vorausgesetzte *Wechselwirkung*, schlechterdings unmöglich.

124) Die *harmonierenden* Veränderungen in Körper und Seele, welche eine solche Gemeinschaft anzukündigen scheinen, z. B. die willkührlichen Bewegungen der Glieder, die auf Entschliessungen der Seele, und die Empfindungen in der Seele, die auf Eindrücke in dem Leibe erfolgen, sind also keineswegs als *wirkende* sondern nur als *gelegenheitliche*, das heisst, als solche Ursachen anzusehen, welche für eine *übernatürliche* Ursache — die Gottheit — Veranlassung sind, der vorstellenden Substanz die Veränderungen ausser ihr zu *offenbaren*, und die *Entschlüsse* jener Substanz, durch die Organisation ausführen zu lassen.

Materialismus.

125) Das *Subsistierende* eines *Dinges an sich* ist dasjenige, was einen *bestimmten Theil des Raumes fortwährend erfüllt*,

 oder

oder die *Maſſe der Materie* mit ihren *urſprünglichen* Kräften zuſammengenommen.

126) Die *abſoluten Subſtanzen* ſind die unveränderlichen mit urſprünglichen Kräften verſehenen materiellen *Elemente;* die *relativen Subſtanzen* ſind die *Körper*, die aus jenen Elementen *zuſammengeſetzt*, eben darum auflösbar und *veränderlich* ſind.

127) Die *Realität* eines Elementes, und überhaupt eines ſubſtanziellen Dinges hängt davon ab, daſs daſſelbe einen Theil des Raumes erfülle, d. h. *ausgedehnt* ſey. Denn wäre es unausgedehnt: ſo müſste es ein mathematiſcher Punkt, folglich die Gränze von der Gränze einer Gränze des Raumes, etwas blos *negatives* im Raume, ſeyn.

128) Die Ausdehnung der *Körper* iſt das *Volumen*, und iſt, als etwas den blos *relativen* Subſtanzen angehöriges, *veränderlich;* die Ausdehnung der *Elemente* iſt die *Maſſe*, und iſt als zum Weſen der *abſoluten Subſtanz* gehörig, *unveränderlich.*

129) Bey allem Wechſel der Accidenzen, bey allen nur möglichen künſtlichen Zergliederungen, chemiſchen Auflöſungen u. ſ. w. beharrt das *Subſtanzielle* in wie ferne die *Maſſe* weder einer Vermehrung noch Verminderung, durch alle Verbin-

dun-

dungen und Trennungen (welche keine Maffe hervorbringen fondern diefelbe als fchon vorhanden vorausfetzen) fähig ift.

130) Diefem Subftanziellen kömmt weder ein Entftehen noch ein Vergehen zu; es ift das *Nichtentftandene*, *woraus* alles Entftandene entftanden ift.

131) Dafs wir zum Bewufstfeyn vom Dafeyn und der Natur diefer Subftanzen nur durch *Vernunftfchlüffe*, nicht durch *finnliche Vorftellung* und *anfchauende Erkenntnifs* gelangen können, ift daraus begreiflich, weil wir durch unfre *finnlichen Werkzeuge*, welche felbft fchon Körper find, nur *Körper*, das heifst, nur immer *Zufammenfetzungen* aus den Urfubftanzen und Urkräften, folglich *durchaus nie* die Urfubftanzen und Urkräfte felbft *wahrzunehmen* vermögen.

132) Diefes ift auch die Urfache, warum wir bisher nicht begreifen konnten, und vielleicht nie begreifen werden: *wie* die *organifche* und die *vorftellende Kraft* in den Urfubftanzen gegründet find; indem fich die Aeufferungen jener Kräfte freylich nicht aus der blofsen *mechanifchen* Kraft ableiten laffen, unter welcher man die Bewegung fo ferne fie durch die blofse Figur der Elemente und der Körper modificiert ift, verfteht.

133) Allein so wenig man die *chemischen* Erscheinungen, darum weil sie sich nicht *mechanisch* erklären lassen, der *Materie* abspricht, so wenig kann man aus eben demselben Grunde läugnen, daſs die Erscheinungen der Organisation, und der vorstellenden Kraft, zum Theil in dem Urwesen der Materie, daſs wir nur durch seine zusammengesetzten und abgeleiteten Wirkungen kennen, gegründet sind.

134) Alle Substanzen, die wir durch *äussere Erfahrung* kennen, sind *materiell*; wir würden daher, wenn wir blos auf *diese* Erfahrung eingeschränkt wären, keinen Augenblick anstehen können, das Wesen einer Substanz überhaupt in der *Materialität* bestehen zu lassen.

135) Allein die *vorstellenden* Substanzen sind, *als solche*, durchaus keine Gegenstände *äusserer* Erfahrung; unsre *ursprünglichen* Begriffe von *Vorstellen* sind lediglich aus der *inneren* Erfahrung geschöpft, und das *Urbild* einer vorstellenden Substanz ist für uns allein im Selbstbewuſstseyn vorhanden.

136) Nun ist jeder *konkrete* Begriff von der Masse, welche die vorstellende Substanz ausmacht, unmöglich: nicht weil diese Substanz keine Masse hat und haben kann; sondern, weil die vorstellende Substanz *sich*

selbst

ſelbſt — ſo wenig als das *Auge* — anzuſchauen vermag. Die Maſſe, und ihre Einrichtung, wird zur Möglichkeit jeder Vorſtellung im *Subjekte* vorausgeſetzt, ſie kann alſo immer nur *Urſache* des Vorſtellens ſeyn; folglich nie etwas *durch Vorſtellung Erkanntes*, das *in ſo ferne Wirkung* des Vorſtellens ſeyn müſste, werden.

137) Von der *Subſtanzialität* der Seele iſt alſo lediglich nur ein *abſtrakter* und *allgemeiner*, kein konkreter, auf Anſchauung ſich beziehender, Begriff möglich.

138) Eben darum iſt auch keine *ſinnliche*, auf Eindruck gegründete, ſondern nur eine raiſonnierte, durch Schlüſſe hervorgebrachte, Vorſtellung von dieſer Subſtanz möglich. Durch ſinnliche Vorſtellung würde ſie als eine relative, aus *Abſoluten zuſammengeſetzte*, Subſtanz, folglich, als *Körper*, vorgeſtellt werden müſſen.

139) Daſs die *Einheit*, die der Subſtanz der Seele im *Selbſtbewuſstſeyn* zukömmt, nicht *relativ*, nicht die Einheit *eines Körpers*, der aus mehreren Subſtanzen zuſammengeſetzt iſt, ſondern abſolut, die Einheit einer, aus keinen anderen Subſtanzen zuſammengeſetzten Subſtanz ſeyn müſſe, wird mit Recht, oder Unrecht, daraus geſchloſſen, daſs das Bewuſstſeyn in einem und eben demſelben Ich vorhanden

 ſey,

sey, daſs alle Empfindungen, Anschauungen und Gedanken in uns ein *einziges* Subjekt haben, und daſs das *Denken* nur als ein *Verbinden* mehrerer vorgestellten Merkmale *in* einem *nicht zusammengesetzten* Dinge denkbar sey. Aber daraus würde sich nichts weiter ergeben, als daſs die Substanz der Seele nicht *körperlich*, keineswegs aber daſs sie nicht *materiell* — daſs nicht aus mehreren Substanzen zusammengesetzt, keineswegs, daſs sie nicht ausgedehnt — daſs sie keine *relative* Substanz, keineswegs daſs sie als *absolute* Substanz, nicht etwas einen bestimmten Theil des Raumes unveränderlich Erfüllendes, keine *Masse*, das heiſst, nicht dasjenige sey, worin eben der Charakter einer absoluten Substanz besteht.

140) Wenn zum Bewuſstseyn, Denken, Raisonnieren u. s. w. *Einheit* der absoluten Substanz erfordert wird, so wird in derselben zu eben diesen Zuständen nicht weniger *Ausdehnung* vorausgesetzt; indem sich bey demjenigen *Vergleichen* mehrerer Eindrücke, Gedanken, u. s. w. untereinander, worin das Bewuſstseyn etc. besteht, diese Eindrücke u. s. w. im Subjekte *zugleich*, folglich *ausser einander neben einander*, folglich im Subjekte, in wie ferne es einen bestimmten Theil des Raumes erfüllt, d. h. *ausgedehnt* ist, befinden müssen.

Idea-

Idealismus.

141) *Identität* des *Subjektes* bey allem Wechfel feiner Accidenzen, und *Selbftthätigkeit* find die Charaktere der *Selbftftändigkeit eines Dinges an fich*; durch beyde kündiget fich das *vorftellende Subjekt* im *Selbftbewufstfeyn*, als abfolute Subftanz an.

142) Die Identität des Subjektes und die Selbftthätigkeit werden an den *nicht vorftellenden und ausgedehnten* Subftanzen vermifst, die auch in ihren dauerhafteften Erfcheinungen veränderlich, und auch zu ihren fcheinbarften Kraftäufferungen nur von auffenher beftimmbar find; und daher, fo weit fie in unfrem Bewufstfeyn vorkommen, nur den Grund der Vorftellung von *relativer Subftanz* enthalten können.

143) Der Grund der Vorftellung von *abfoluter Subftanz* kann alfo einzig in dem *vorftellenden Dinge an fich* enthalten feyn; das *eigentliche Objekt* diefer Vorftellung ift das *Ding an fich* als ein *vorftellendes* Ding, und die *abfolute Subftanz läfst fich nur als ein vorftellendes Subjekt denken.*

144) Die Idealiftifche Behauptung, dafs das *Wefen der abfoluten Subftanz*, fo weit daffelbe erkennbar ift, *in der vorftellenden Kraft beftehe*, verbunden mit der Behauptung; *dafs das Dafeyn anderer abfoluten*

Substanzen ausser dem Subjekte des Selbstbewusstseyns unerweislich sey, macht den *idealistischen Skepticismus* oder *metaphysischen Egoismus* aus, während die Behauptung, welche das *Daseyn vieler absoluter Substanzen* annimmt, aber diesen Charakter den *Körpern* abspricht, und nur den *vorstellenden* Subjekten einräumt, zum Wesen des *idealistischen Dogmatismus* gehört.

Idealistischer Skepticismus oder metaphysischer Egoismus.

145) Da der Grund der Vorstellung von einem *selbstständigen*, das heisst, *selbstthätigen*, und beym Wechsel seiner Accidenzen *identischen* Subjekte nur in dem *Selbstbewusstseyn allein* liegt, und liegen kann: so ist die Vorstellung von eigentlicher Substanz *grundlos*, so bald sie auf ein anderes Subjekt, das nicht das Subjekt des Selbstbewusstseyns ist, angewendet wird.

146) Alle übrigen Substanzen, welche *ausser* dem Subjekte des Selbstbewusstseyns *in* unsren Vorstellungen vorkommen, sind, in so ferne sie nicht das *Subjekt*, sondern nur *Objekte des Bewusstseyns* sind, nur *relative Substanzen*; von denen es sich nicht ausmachen lässt, *ob* ihnen *ausser* den Vorstel-

stellungen (*in* denen sie vorkommen müssen, so weit wir sie zu kennen vermögen) etwas von dem vorstellenden Subjekte *verschiedenes*, als absolutes Subjekt, zum Grunde liege oder nicht.

147) Der idealistische Skeptiker läugnet also keineswegs das *Daseyn*, sondern nur die *Erweislichkeit*, aller andern Substanzen ausser dem Ich; und auch dieses nur für die *philosophierende Vernunft*, nicht für den *gemeinen Verstand*; und er führt den Namen des *metaphysischen Egoisten* nur in so ferne, als er den für ihn *ausgemachten* Charakter eines absoluten Subjektes, und zwar eines *Dinges an sich* auf sein eignes *Ich* einschränkt.

Idealistischer Dogmatismus.

148) In dem *Subjekte des Selbstbewusstseyns* liegt zwar der *nächste* aber keineswegs der *einzige* und *letzte* Grund der Vorstellung von *absoluter Substanz*. Dieser kann nur in der *vorstellenden Kraft* in so ferne enthalten seyn, in wie ferne dieselbe die Natur des *Dinges an sich überhaupt*, folglich keineswegs des *Ichs* allein, ausmacht.

149) *Dinge an sich überhaupt* lassen sich nur als *Selbstständige*, folglich auch

nur

nur als solche denken, die den Grund des *Wirkens*, wodurch sie ihre *Wirklichkeit äussern*, in sich selbst enthalten, das heisst, *Kräfte* sind. *Das Wesen einer Substanz besteht in ihrer Kraft.*

150) Nun lassen sich *nur zweyerley* Arten von *Veränderungen* denken; solche, die in der *Zeit* und im *Raume zugleich* vorgehen, d. h. *Bewegungen*; und solche die sich nicht im Raume (folglich nicht als *Bewegung*) sondern in *der blossen Zeit*, und daher *nicht ausser* den Subjekten selbst denken lassen, und diese sind die *Vorstellungen*.

151) *Bewegung* ist nur *Veränderung des Orts*, den die Substanzen einnehmen; folglich, ist sie keine Veränderung *in* der Substanz selbst, sondern nur in den äusseren Verhältnissen, oder in der *Ordnung* wie eine Substanz mit und neben anderen *zugleich* existiert; sie ist also weder ein Leiden noch ein Wirken der Substanz, worunter nur *innerliche*, *in* den *Beschaffenheiten* der Substanz selbst vorgehende, *Veränderungen* verstanden werden können.

152) Die Bewegung ist also eine solche Veränderung, deren *Grund* jederzeit *ausserhalb* des bewegten Dinges liegt, und die daher durchaus *keine Kraftäusserung eines Dinges an sich* seyn kann.

153)

153) Es ist also nur eine *einzige* Kraftäusserung des *Dinges an sich*, nämlich die *Vorstellung*, als eine im Subjekte selbst vorgehende, innere, Veränderung denkbar, zu welcher der Grund in dem Subjekte selbst liegt; und *jedes Ding an sich überhaupt ist nur als eine vorstellende Kraft möglich.*

154) Schon daraus, daſs die Bewegung nicht *in* einer Substanz selbst, sondern nur in dem *äusseren Verhältniſs* zwischen *mehreren* Substanzen, vorgehen kann, und daſs der *Raum* nichts anderes, als jenes äussere Verhältniſs ist; ergiebt es sich, daſs eine Substanz, *an und für sich* betrachtet, keineswegs als den *Raum erfüllend* gedacht werden, und daſs also keiner das Prädikat der *Ausdehnung* zukommen könne.

155) In wie ferne also unter Körpern *ausgedehnte Substanzen* verstanden werden; in so ferne kann es *keine Körper* geben, und die in unsrem Bewuſstseyn vorkommenden Körper können, als solche, nichts weiter als der *Schein* von reellen Substanzen seyn.

156) Die sämmtlichen körperlichen Erscheinungen haben daher entweder gar *keine* in *endlichen* Wesen vorhandenen *objektiven* Gründe, oder diese sind in *endlichen* aber *unkörperlichen Dingen an sich* vorhanden. Im ersten Falle wird die Sinnenwelt *unmittelbar* durch das *unendliche vorstellende*

de Weſen in den Vorſtellungen der endlichen (durchaus nicht auſſer denſelben) hervorgebracht; und nur die *Geiſterwelt*, als ſolche, hat eine auſſer der bloſſen Vorſtellung beſtehende *reelle Exiſtenz* oder *Subſiſtenz* — Lehre des *Spiritualismus* — Im zweyten Falle giebt es auſſer dem *unendlichen* und den *endlichen Geiſtern* auch noch andere einfache und vorſtellende Subſtanzen — Lehre der *Monadologie*.

Spiritualismus. *)

157) Aus dem Vorhandenſeyn ſolcher Vorſtellungen, die in unſrem Bewuſstſeyn vorkommen, aber von unſren Eigenen weſentlich verſchieden ſind, und die wir als die uns mitgetheilten Vorſtellungen anderer vorſtellender Subſtanzen unſrer Art anerkennen, ergiebt ſich das Daſeyn *mehrerer* mit Vernunft und Willen begabter *endlicher* einfacher und vorſtellender Weſen, das heiſst, *endlicher Geiſter*.

158)

*) In einer *weiteren* Bedeutung wird auch die Lehre von der Unkörperlichkeit der Seele im *Dualismus* mit dem Namen *Spiritualismus* bezeichnet der hier nur von dem *Idealiſtiſchen* gebraucht wird.

158) Dieſe Geiſter können durch ihre endlichen vorſtellenden Kräfte nur *Vorſtellungen* (und auch dieſe nur) *erzeugen*, d. h. keineswegs *aus nichts*, ſondern nur aus einem ihnen *gegebenen Stoffe* hervorbringen.

159) Aus dem Daſeyn des in den Vorſtellungen der Geiſter enthaltenen Stoffes ergiebt ſich das Daſeyn eines vorſtellenden Weſens, das jenen Stoff durch ſeine Kraft hervorbringt, und eben darum ein *unendlicher Geiſt iſt.*

160) Das Daſeyn auſſer den Vorſtellungen vorhandener, von den Geiſtern und ihren Vorſtellungen verſchiedener *endlicher* realer Objekte oder ſubſtanzieller *Dinge an ſich*, wird mit Unrecht aus unſren Vorſtellungen von der Sinnenwelt, und den in denſelben vorhandenen uns gegebenen *Stoffe* derſelben geſchloſſen.

161) Dieſer Schluſs würde nur in ſo ferne gelten können, in wie ferne jener *Stoff* nur als die Wirkung ſolcher *endlichen Dinge an ſich* gedacht werden müſste. Allein derſelbe läſst ſich nur als *unmittelbare* Wirkung eines *unendlichen* Weſens denken, das allein *Stoff hervorbringen*, d. h. erſchaffen kann.

162) Die *Objekte der Sinnenwelt* ſind alſo als *Dinge an ſich* gedacht, nichts als ein

ein bloſser *Schein*, der vermittelſt eines durch Phantaſie irregeleiteten Raiſonnements erzeugt wird, aber als *vorgeſtellte Dinge*, in welcher Eigenſchaft ſie auch allein in unſrem Bewuſstſeyn wirklich vorkommen, ſind ſie einerſeits Wirkungen unſrer vorſtellenden Kraft die aus dem gegebenen Stoffe, die Vorſtellungen jener Dinge erzeugt, andererſeits Wirkungen der Gottheit, die jenen Stoff in der Empfänglichkeit der Geiſter hervorbringt.

163) Da die Objekte der Sinnenwelt im Bewuſstſeyn der endlichen Geiſter nur als *vorgeſtellte Dinge* vorkommen können, ſo könnten ſie als *Dinge an ſich* zu unſrem Bewuſstſeyn kein anderes Verhältniſs haben, als daſs ſie uns den Stoff zu den in uns vorgehenden Erſcheinungen lieferten. Sie würden alſo als endliche Weſen zu einem Zweck erſchaffen ſeyn, den der Schöpfer derſelben durch *unmittelbare Erſchaffung* jenes Stoffes *eben ſo gut* erreichen, und den Er, als ein vernünftiges Weſen, durch *kein entbehrliches* Mittel bewirken kann.

Monadologie.

164) Eine *endliche* vorſtellende Kraft läſst ſich nicht ohne auſſer ihr ſelbſt befindliche *endliche Objekte ihrer Vorſtellungen*, und

und in wie ferne der Inbegriff ſolcher Objekte, *Welt* heiſst, nicht ohne eine *Welt*, denken.

165) Die *Realität* dieſer Welt iſt daher eben ſo gewiſs als die Realität eines vorſtellenden endlichen Dinges, die ſich uns durch unſer Selbſtbewuſstſeyn ankündigt.

166) Das *Reale der Welt* beſteht aus den endlichen *Dingen an ſich* und dem *Zuſammenhang* derſelben.

167) Jede nicht *unendliche* vorſtellende Kraft hat *Schranken*, eine mit Negation verbundene Realität, poſitives Vermögen mit Unvermögen gepaart.

168) Das *Reale* der Welt oder die *Dinge*, *wie ſie an ſich ſind*, ſind nur ſo weit vorſtellbar, als das *Poſitive* des Vermögens der vorſtellenden Kraft reicht.

169) Das *Poſitive* des Vorſtellungsvermögens heiſst die *intellektuelle Kraft*; das *Negative* in ſeinem Einfluſs auf das Poſitive — die *Sinnlichkeit*.

170) Durch intellektuelle Kraft werden die Dinge *deutlich*, durch Sinnlichkeit *undeutlich* vorgeſtellt; die letztere hält ihrem Subjekte nur den *Schein* der Dinge, die Erſtere, als *Verſtand*, die Dinge an ſich *einzeln*, als *Vernunft* aber, im *Zuſammenhange* vor.

171) Die *Körper* als Körper folglich als *ausgedehnte* Substanzen vorgestellt, sind nur durch *sinnliche*, das heisst, *undeutliche* Vorstellungen vorgestellt.

172) Durch *deutliche*, das heisst, *intellektuelle*, Vorstellungen vorgestellt; werden sie als *Aggregate unausgedehnter* Substanzen befunden. Denn das Substanzielle an dem Körper kann nicht in der *Zusammensetzung*, sondern nur in demjenigen *Zusammensetzenden* liegen, das von allen Zusammengesetzten verschieden, folglich *einfaches Element* ist.

173) Der *Körper* als *Körper* ist nur für die sinnliche Vorstellung, nicht ausser derselben vorhanden, ist nur eine *relative*, keine *absolute* Substanz. *Ausser* der sinnlichen, *in* der intellektuellen, Vorstellung und folglich auch in den *Dingen an sich* giebt es keine andere als *unkörperliche und vorstellende Substanzen.*

174) Da die Bewegung nur Veränderung in den *Verhältnissen*, nicht aber in den *Beschaffenheiten* der einfachen Snbstanzen ist: so geht dieselbe nur in *Aggregaten* einfacher Substanzen, nur in den *Körpern*, vor, und ist nur Aeusserung *relativer* Substanzen.

175) Die absoluten Substanzen, welche die *Elemente* der Körper ausmachen, ha-

haben keine andere als eine *vorftellende* Kraft, und führen in Rückficht, auf ihre Einfachheit und Kraft, die ihnen mit jeder anderen Subftanz gemein ift, den Namen der *Monaden.*

176) Eine *Monade*, die mit einem *organifchen Körper* verbunden, die Welt fich nach der Lage und Befchaffenheit deffelben vorftellt, heifst eine *Seele.*

177) Durch die Beziehung auf die Lage und Befchaffenheit der Organifation werden die *Schranken* der endlichen Monade in fo ferne *erweitert*, als die endliche vorftellende Kraft derfelben auf einen gewiffen Standpunkt der Befchauung des Weltganzen, auf gewiffe Gegenftände, und gewiffe Befchaffenheiten derfelben *eingefchränkt* und dadurch in Stand gefetzt wird, fich *etwas* von der Welt *beftimmt* und *klar* vorzuftellen; da fie aufferdem ihrer urfprünglichen Befchränkung wegen von dem für fie unermefslichen Weltganzen *nichts* beftimmt und klar vorzuftellen vermöchte.

178) Aus Mangel eines folchen ihre Befchränkung befchränkenden *Mediums* verliert fich die endliche Wirkfamkeit einer Monade, z. B. eines *Elementes* des Körpers, in der Vorftellbarkeit des Univerfums, wie ein Tropfen im Ocean; und ift keiner beftimmten und klaren Vorftellung fähig. Die

Elemente der Körper sind daher immer in einem Zustande des *dunkeln* Bewusstseyns, *schlafende Monaden* (*Monades nudae, sopitae*).

179) Die Seelen der *unvernünftigen Thiere* sind durch ihre Beschränkung auf die Organisation, *klarer*, d. h. solcher Vorstellungen fähig, durch welche sie gewisse Gegenstände zu unterscheiden vermögen; aber als *unvernünftig* sind sie *deutlicher*, d. h. solcher Vorstellungen, durch welche der *Zusammenhang* der *Dinge an sich* vorgestellt wird, unfähig.

180) Das Vermögen der deutlichen Vorstellung, und zwar des *Zusammenhanges der Dinge überhaupt*, ist nicht wie das Vermögen der *klaren* Vorstellung einer gewissen Menge, und gewisser Beschaffenheiten von Objekten aus der *Beschränkung der Seele auf die Lage des organischen Körpers*, folglich nur aus der eigenthümlichen *höhern* Kraft der vorstellenden *vernünftigen* Substanz begreiflich, die daher als *Geist* von den *Thierseelen* sowohl als von den *Elementen* der *Materie* wesentlich verschieden ist.

181) Das *Daseyn* aller *endlichen* Monaden ist nur als die *Wirkung* einer *unendlichen* Monas begreiflich, die alles Mögliche mit absoluter Klarheit und Deutlichkeit

keit vorſtellt, und unter allen möglichen Welten, d. h. unter allen möglichen *Inbegriffen* möglicher endlicher Monaden der *Beſten dadurch* das Daſeyn giebt, daſs Sie dieſelbe für die *Beſte erkennt.*

182) Der *Charakter der beſten Welt* beſteht in der durchgängigen Gemeinſchaft der endlichen Subſtanzen, ihren zuſammenſtimmenden Wirkungen, mit einem Worte, in der *abſoluten Geſetzmäſsigkeit*, welche die *Harmonie des Ganzen* ausmacht.

183) Da keine abſolute Subſtanz, weil ihr Weſen in der vorſtellenden Kraft beſteht, *auſſer* ſich zu wirken vermag, ſo läſst ſich die Harmonie ihrer Veränderungen mit den Veränderungen Anderer keineswegs aus einem *phyſiſchen Einfluſſe* derſelben in einander (aus einer realen Wechſelwirkung) ſondern nur dadurch begreifen, daſs allein diejenigen Subſtanzen zur Wirklichkeit gelangt und zugleich vorhanden ſind, welche durch ihre eigene Kraft in ſich ſelbſt diejenigen Wirkungen hervorbringen, die mit den auf eben dieſelbe Weiſe in andern entſtehenden Wirkungen übereinſtimmen.

184) Durch dieſe *vorherbeſtimmte Harmonie*, welche der Geſetzmäſsigkeit in der Einrichtung und im Gange des Weltganzen zum Grunde liegt, läſst ſich allein auch die *Gemeinſchaft zwiſchen Seele und*

Körper begreifen; da die Seele als eine absolute Substanz keineswegs ausser sich, und der Körper als eine relative Substanz nur auf andere relative Substanzen zu wirken vermag (Bewegung nur unter *Aggregaten* einfacher Dinge vorgehen kann).

Das Fundament des negativen Dogmatismus, oder des metaphysischen Skepticismus.

185) Der Grund der Vorstellung des *Absoluten*, von unsrer Vorstellungsart schlechterdings unabhängigen, der *Substanz*, *Ursache*, *Gemeinschaft*, müsste, wenn diese Vorstellung *objektive Wahrheit*, eine nicht blos eingebildete Realität, Probehältigkeit vor der Vernunft haben sollte, in den *Dingen an sich* vorhanden, und folglich müssten die *absoluten Substanzen* u. s. w. *vorgestellte Dinge an sich seyn.*

186) Wir kennen jedes Objekt, das wir von unsren Vorstellungen unterscheiden nur unter dem Charakter des *Vorgestellten*, und vermögen daher keineswegs dasselbe als *Vorgestelltes*, mit sich selbst als einen *Nichtvorgestellten* zu vergleichen, um uns der *Einstimmung* zwischen dem Dinge *im Bewusstseyn*, und dem Dinge *ausser dem* Be-

Bewuſstſeyn zu verſichern. Dieſe Einſtimmung wird daher ohne Grund vorausgeſetzt.

187) Die *vorgeſtellte* Subſtanz u. ſ. w. iſt als vorgeſtellte, die Subſtanz u. ſ. w. in wie ferne ſie *von unſrer Vorſtellung abhängt*, folglich nur eine *relative*, keineswegs *abſolute* Subſtanz, u. ſ. w. Die *abſolute* müſste alſo, die ſchlechterdings *nicht vorgeſtellte* ſeyn, aus der als einem völlig unbekannten Etwas ſich auch nichts begreiſen läſst.

188) Da jede bekannte und vorſtellbare Subſtanz nur *relativ* ſeyn kann: ſo kann die *Vorſtellung der abſoluten* keinen Probehältigen, vernünftigen Grund haben.

189) Die *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit*, durch die wir das Abſolute in unſren Vorſtellungen von *Subſtanz*, u. ſ. w. von dem Relativen *unterſcheiden*, iſt eine durch oft wiederholte ähnliche Eindrücke, folglich durch Gewohnheit begreifliche Täuſchung.

190) In wie ferne das *Abſolute*, *Nothwendige* und *Allgemeine* den Charakter der *wiſſenſchaftlichen Gewiſsheit*, und des *philoſophiſchen Wiſſens* ausmacht, in ſo ferne iſt auch dieſe Gewiſsheit und dieſes Wiſſen bloſse Täuſchung.

Das Objekt der künftigen Metaphysik.

191) Durch die kritische Philosophie wird keineswegs, wie so mancher ihrer Vertheidiger und Gegner dafür hält, die *Metaphysik überhaupt* sondern nur die *bisherige* in allen ihren möglichen und wirklichen Systemen aufgehoben.

192) Den Resultaten der *Kritik* zufolge, ist die Metaphysik keineswegs wie ihre bisherigen Pfleger und Vertheidiger dafür hielten, die *erste Philosophie*, die Wissenschaft der *letzten Erkenntnisgründe* der menschlichen Erkenntniss, sondern sie setzt noch eine andere Wissenschaft voraus, der dieser Rang allein gebührt, welche das transcendentale Vermögen des Gemüthes zum Objekte hat, und in dem Systeme der kritischen Philosophie *die Kritik der reinen Vernunft;* im Systeme der *Philosophie ohne Beynahmen* aber, die reine *Elementarphilosophie* ist. Daher

193) ist die Metaphysik keineswegs, wie ihre Gegner behaupten, ein vergeblicher Versuch der ihre Kräfte verkennenden Vernunft, welcher wenn er auch je gelingen könnte ohne allen Nutzen seyn würde: sondern sie ist das sichere Resultat von Untersuchungen, die dem menschlichen Geiste durch seine theoretischen und praktischen Bedürfnisse unvermeidlich sind, und ohne

wel-

welche für das Studium der *phyſiſchen* Natur keine feſten leitenden Principien, für die *ſittliche Kultur* aber nicht einmal beſtimmte und reine Grundbegriffe von *Moralität* und *Religion* möglich ſind.

194) Die Metaphyſik iſt keineswegs, wie ihre bisherigen Pfleger und Vertheidiger dafür hielten, die Wiſſenſchaft der *Dinge an ſich*, ſondern die Wiſſenſchaft der *Dinge* unter den im *transcendentalen Vorſtellungsvermögen* gegründeten Merkmalen, und folglich die Wiſſenſchaft theils der transcendentalen Merkmale der *Erſcheinungen* (*Phönomene*) theils der bloſsen *Vernunftweſen* (*Noumene*) die als ſolche von den *Dingen an ſich* nicht weniger als von den *Erſcheinungen* verſchieden ſind.

195) Die *metaphyſiſchen Merkmale* ſind keineswegs, wie die Gegner dieſer Wiſſenſchaft behaupten, *willkührliche* und *erkünſtelte Abſtraktionen* aus *Empfindungen* geſchöpft, leere Worte in deren Bedeutungen eben darum keine Wahrheit ſeyn könnte, weil dieſe nur in dem *Konkreten* und *Individuellen* der Empfindung enthalten wäre, ſondern ſie ſind *nothwendige* und *natürliche* Karaktere wirklicher vorgeſtellter Dinge, von der Empfindung, den Eindrücken, der Erfahrung in ſo ferne *völlig unabhängig*, als ſie in demjenigen, was zur *Möglichkeit* der Erfahrung von aller wirklichen

Erfahrung im Gemüthe vorausgeſetzt werden muſs, gegründet ſind, aber in ſo ferne von der Erfahrung *abhängig* als ihre Quelle nichts als die *beſtimmte Möglichkeit der Erfahrung*, das auf Erfahrung eingeſchränkte Vermögen des Gemüthes iſt.

196) In wie ferne die metaphyſiſchen Merkmale *urſprünglich* nichts anderes ſind, als die im Vorſtellungsvermögen gegründeten *Formen* der Vorſtellungen, die durch die Vorſtellungen auf die *vorgeſtellten Dinge, als ſolche*, bezogen werden, in ſo ferne kann auch die Wiſſenſchaft jener Formen ſowohl wie dieſelbe in der *Kritik der reinen Vernunft*, als auch wie ſie in der *Elementarphiloſophie* aufgeſtellt wird, *Metaphyſik* in *weiterer Bedeutung* genannt werden, und dann bedeutet Metaphyſik ſo viel als *transcendentale Philoſophie überhaupt*.

197) Aber in der *engeren* Bedeutung des Wortes *Metaphyſik* iſt ſowohl die *Kritik der reinen Vernunft*, die nach der Verſicherung ihres Urhebers nur *Propädeutik der Metaphyſik* ſeyn ſoll, als auch die *Elementarphiloſophie*, welche die *transcendentalen gemeinſchaftlichen Principien aller Philoſophie* aufſtellt, von der Wiſſenſchaft der von allen Vorſtellungen und Eigenſchaften bloſser Vorſtellungen verſchiedenen *reellen Objekte*, *ſo weit dieſelbe â priori vorſtellbar ſind*,

ſind, *oder* von *der eigentlichen Mataphyſik* weſentlich verſchieden.

198) Die eigentliche Metaphyſik kann keineswegs Wiſſenſchaft der *Dinge überhaupt* heiſſen. Denn, wenn man auch unter dem Dinge überhaupt das *Vorſtellbare als ſolches* verſteht, folglich aus dem Begriffe deſſelben das *Ding an ſich*, als das *Nichtvorſtellbare* ausſchlieſst; ſo iſt doch *unter* den Begriff des *Vorſtellbaren überhaupt* noch vieles enthalten was nicht in die *Metaphyſik* gehört; denn

199) Auch *Vorſtellungen* können vorgeſtellt werden, Objekte von Vorſtellungen ſeyn, und in ſo ferne *Dinge* heiſſen. Allein die Vorſtellungen, als ſolche, gehören in Rüchſicht auf das, was an ihnen *transcendental iſt*, in die *Kritik der reinen Vernunft* und in die *Elementarphiloſophie*, — was an ihnen aus der *Erfahrung* geſchöpft iſt — in die *empiriſche Pſychologie* — was an ihnen dem *Raiſonnement* eigen iſt — in die *Logik*. Die Metaphyſik iſt Wiſſenſchaft der Objekte, die keine Vorſtellungen und keine Merkmale bloſser Vorſtellungen ſind, und in ſo ferne von dieſen durch die Benennung *realer Objekte* ausgezeichnet werden.

200) Ein *reelles Objekt*, in wie ferne es von aller bloſsen Vorſtellung verſchieden iſt, läſst ſich nur entweder als ein *für ſich beſtehendes Ding*, ein *reales Subjekt*, eine

Sub-

Subſtanz, oder als *nicht* für ſich beſtehend, ſondern nur *in* und *durch* das für ſich beſtehende, als ein *reales Prädikat*, als *Accidenz*, denken. Man verſteht daher unter den *realen Objekten* die Subſtanzen mit ihren Accidenzen zuſammengenommen; die Metaphyſik iſt daher Wiſſenſchaft der *Subſtanzen*; und die *Vorſtellungen* gehören nicht als bloſse Vorſtellungen, ſondern nur als *Accidenzen* der *vorſtellenden Subſtanz* in die Metaphyſik.

201) Aber auch die *Phyſik* iſt Wiſſenſchaft von Subſtanzen. Freylich nur von einer *gewiſſen Art* derſelben, nämlich der *Körperlichen.* Aber man würde die Metaphyſik ſehr unrichtig charakteriſieren; wenn man ſie, die Wiſſenſchaft der *unkörperlichen Subſtanz* nennen, und als ſolche von der *Phyſik* unterſcheiden wollte. Denn auch ſie beſchäftiget ſich mit *gewiſſen* Merkmalen körperlicher Subſtanzen. Auch die *körperlichen* Subſtanzen haben *metaphyſiſche Prädikate;* unter denen das Merkmal der *Subſtanz* ſelbſt, als Beyſpiel dienen kann.

202) Diejenigen Merkmale phyſiſcher Subſtanzen deren Vorſtellung ihren Stoff aus *äuſſeren Eindrücken* zieht, heiſſen die *phyſiſchen* zum Unterſchied von den *metaphyſiſchen*, welche *á priori* in dem Vorſtellungsvermögen gegründet ſind, und in ſo ferne auch die *transcendentalen* zum Unterſchied

ſchied von jenen, als den *Empiriſchen* heiſſen.

203) Da auch die *phyſiſchen* Merkmale für die phyſiſchen *Gattungen* und *Arten* der Subſtanzen *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* haben z. B. die Subſtanz des *Holzes*, *des Metalles*, *Elſenbeins*, u. ſ. w. *allen* Hölzern u. ſ. w. *nothwendig* und *allgemein* zukömmt; ſo würde der *Begriff* der Metaphyſik viel zu *weit ausgedehnt* werden; wenn man ſich in demſelben die *Wiſſenſchaft der nothwendigen und allgemeinen Merkmale der Subſtanzen dächte.* Denn es würden auch phyſiſche Merkmale in dieſen Begriff gehören.

204) Auf der anderen Seite würde der Begriff der Metaphyſik *viel zu enge* werden; wenn man in demſelben nur die Wiſſenſchaft der *abſolut* nothwendigen Merkmale *aller* Subſtanzen *überhaupt* dächte. Alsdann würden die *transcendentalen* Merkmale, die den *körperlichen* Subſtanzen *eigenthümlich* ſind, und die Subſtanz der *Seele* und der *Gottheit*, deren Merkmale lediglich aus den transcendentalen *abgeleitet* ſind und nur dieſen Subſtanzen allein zukommen, nicht in die Metaphyſik gehören.

205) Die Metaphyſik iſt alſo die Wiſſenſchaft der *realen Objekte* in wie ferne dieſelben durch keine anderen als im transcen-

cendentalen Vorstellungsvermögen gegründeten Merkmale vorgestellt werden.

206) Die realen Objekte sind entweder *erkennbar und begreiflich* oder lediglich aber nothwendig *denkbar* und *unbegreiflich*; die Einen werden durch *Sinnlichkeit und Verstand*, die Andern durch *reine Vernunft* allein vorgestellt.

207) Daher zerfällt die Metaphysik in die Wissenschaft *der sinnlichen* und der *übersinnlichen Objekte*; die Eine betrist die transcendentalen Merkmale der *empirischen Gegenstände*; die Andere alle diejenigen Gegenstände, die lediglich durch *reine Vernunft* gedacht werden müssen; nämlich: die übersinnliche *Substanz der Seele*, die *Freyheit des Willens*, das aus der *physischen* und *moralischen Welt* bestehende *Universum*, und *die Gottheit*.

III.

Ausführlichere Darstellung des negativen Dogmatismus oder des metaphysischen Skepticismus.

Nor can there remain any suspicion, that this science (of the parts and powers of mind) is uncertain and chimerical; unless we should entertain such a scepticism as is intirely subversive of all speculation and action.

David Hume.

In keinem Zeitpunkte war der Begriff des Skepticismus in der Philosophie zugleich so vieldeutig und so genau bestimmt und nie gab es so viele eingebildete und so wenige wirkliche *philosophische Skeptiker*, als gegenwärtig. Je tiefer die philosophierende Vernunft durch ihre auserwählten Repräsentanten in die dunkeln Regionen der noch unbekannten *letzten Principien* vordringt, desto grösser wird die Anzahl der mittelmässigen Köpfe, denen es an Kraft, und der vorzüglichen, denen es entweder an Lust oder an Musse gebricht, ihr auf diesem finsteren, schroffen und steilen Pfade zu folgen. Diese beyden Klassen der *zurückbleibenden* werden daher an den Entdeckungen der *Fortschreitenden* nichts als eine *Dunkehleit* gewahr, die bey philosophischen Untersuchungen, wo die *Klarheit* erst eine *Folge* der mühsam errungenen *Deutlichkeit* ist, nur durch Anstrengung zerstreut werden kann; aber eben darum gewöhnlich für unüberwindliche *Undeutlichkeit* gilt. Köpfe, die zur höheren Abstraktion entweder unfähig, oder nicht aufgelegt sind, finden

den

den in den verschiedenen Behauptungen der Selbstdenker, die sich nur durch tiefes Nachforschen unter einander vereinigen lassen, nichts als Widersprüche; und die *Schwierigkeit*, auf welche sie bey der versuchten Auflösung philosophischer Probleme stossen, ist für sie eine *Unmöglichkeit*, welche das Unvermögen der philosophierenden Vernunft ausser allen Zweifel setzt. Sie halten sich für *Philosophen*, weil sie sich einiger Belesenheit in philosophischen Büchern, und einiges Nachforschens bewusst sind, und für *Skeptiker*, weil das Resultat, zu dem sie bey *Gelegenheit* ihres angeblichen Philosophierens gelangt sind, im *Dahingestellt seyn lassen* jener Probleme besteht.

Dieser Skepticismus wird nicht wenig durch diejenige Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit begünstiget, die in unserm Zeitalter in dem Verhältnisse überhandnimmt, in welchem die einseitige Cultur des eigennützigen Triebes durch den steigenden Luxus immer weiter um sich greift, Geld immer ausschliessender für den Maasstab aller Realität angesehen, die philosophische Speculation immer enger mit der Kaufmännischen verbunden, und von den Schriftstellern immer absichtlicher für den Kauf raisonniert und lukubriert wird. Mit der Vervielfältigung, Verfeinerung, und zum Theil

auch ſelbſt der Verſchönerung der Berührungspunkte des Sichtbaren und Handgreiflichen wird das Intereſſe an dem Unſichtbaren und Ueberſinnlichen immer ſchwächer und ſeltener, und durch die künſtlich erhöhete Reitzbarkeit der Organe, die überſpannte Empfänglichkeit für angenehme und unangenehme Empfindungen, und das dadurch aufgeregte Streben nach unnatürlichen Genüſſen, wird das Streben nach reiner, und folglich intellektueller, Wahrheit verdrängt, welches ſich nur mit einer gewiſſen Gleichgültigkeit gegen Luſt und Unluſt, und mit einem ruhigen, heiteren und feſten Blicke des Geiſtes verträgt.

Zu den vornehmſten Quellen des Skepticismus, von dem bisher die Rede war, gehört auch die ſo ſehr angeprieſene und beliebte Methode die *Philoſophie* — durch ihre *Geſchichte* zu ſtudieren. Wer ſie auf dieſem Wege zuerſt kennen zu lernen unternimmt, kömmt gar bald zu der höchſt irrigen Meynung, daſs ſie *ſich* auf keinem andern Weg kennen lernen laſſe. Eine lediglich *hiſtoriſche* Bekanntſchaft mit der *Philoſophie*, und ſogar auch mit ihrer *Geſchichte* ſelbſt, iſt ein viereckigter Cirkel. Wer ohne den Leitfaden der letzten Principien des philoſophiſchen Wiſſens, den Charakter und die Schickſale dieſes Wiſſens

in dem historischen Apparat ächter und unächter Denkmäler entdecken will, wird sich von der wahren Kenntniss der Philosophie und ihrer Geschichte in dem Verhältnisse weiter entfernen, als er sich ihr durch seine zunehmende Gelehrsamkeit zu nähern glaubt. Indem er die Wahrheit, ohne über ihre Bedingungen mit sich selbst einig zu seyn, allenthalben aufsucht, ist er in der Gefahr, sie nirgends zu finden, und je nachdem einem blos historischen Kenner und Bearbeiter der Philosophie entweder *weniger* Scharfsinn oder *weniger* Witz zu Theil geworden ist, wird er sich entweder zu dem seichten *Eklekticismus*, der unter allen Lehrsätzen *Uebereinstimmung*, oder zu dem seichten *Skepticismus*, der unter allen *Widersprüche* wittert, bekennen, und beyde werden ihre Ahnungen für Aussprüche des gesunden Verstandes, die nur durch Grübeley weiter zergliedert, und für Zeugnisse der Geschichte, die nur durch Unsinn bezweifelt werden können, erklären.

Eines der unstreitigsten Resultate des *blos historischen Studiums der Philosophie* ist, „dass die Vernunft, wenn sie mit sich „einig werden will, alles weitere Philoso„phieren aufgeben müsse.“ Denn es giebt auf dem ganzen Gebiethe der Geschichte der

Phi-

Philosophie keine Thatsache, die auffallender und ausgemachter wäre, als: „daſs die „philosophierende Vernunft in den Perio-„den ihrer schönsten Wirksamkeit, und in „ihren vornehmsten Repräsentanten älterer „und neuerer Zeiten, im *Plato* und *Ari-„stoteles*, im *Epikur* und *Zeno*, im *Leib-„nitz* und *Locke*, im *Hume* und *Kant*, mit „sich selbst uneinig war." Die Resultate des *Materialismus* und *Spiritualismus*, *Atheismus* und *Theismus*, *Naturalismus* und *Supernaturalismus*, *Empirismus* und *Rationalismus*, *Dogmatismus* und *Criticismus* sind durch Männer von ungefähr gleichem Genie und gleicher Wahrheitsliebe aufgestellt, durch gleich scharfsinnige Beweise unterstützt, und durch dieselbe auf *Vernunft* und *Erfahrung* als die letzten Quellen aller Wahrheit zurückgeführt worden. Bey der Wahl unter diesen einander entgegengesetzten, und durch gleich scheinbare Gründlichkeit anlockenden Theorien, durch das *moralische* und *religiöse Gefühl* sicher geleitet zu werden, ist ein Vortheil, der auch bey dem besten Willen gemeiniglich durch den Versuch, jene Gefühle auf bestimmte Begriffe zu bringen, um so gewisser verlohren geht, je sorgfältiger man dabey die *Geschichte der praktischen Philosophie* zu Rathe zieht. Hier springt sogleich wieder die leidige Thatsache in die Augen

 „daſs

„dass die philosophierende Vernunft über „die Ueberzeugungsgründe von den *Grund-* „*wahrheiten der Moralität* und *Religion* „durchaus nichts einstimmiges festgesetzt, „und keine allgemein geltenden *Grundbe-* „*griffe* und *Grundsätze* der *Moral* und des „*Naturrechtes* geliefert habe.“ Hier ist es, wo nicht nur die kalte Gleichgültigkeit gegen Wahrheit, sondern auch die Verzweiflung des verirrten Forschers gewöhnlich die Miene der Bescheidenheit annimmt. „Wie „soll ein einzelner Mann sich schmeicheln „dürfen, dass die philosophierende Vernunft „in seiner Person zum Einverständnisse mit „sich selbst gelangen werde, da ihr dieses „durch alle Bemühungen der Weisesten und „Besten aus allen Zeiten und Völkern bis „jetzt noch nicht gelungen ist?“

Bey einer solchen Gemüthsstimmung bedarf es auch nicht der geringsten Bekanntschaft mit den *eigentlichen Gründen des philosophischen Skepticismus*, um sich für den entschiedensten Skeptiker anzusehen. Gewöhnlich findet man es auch höchst überflüssig, durch das mühsame Studium der Schriften eines *Sextus* und *Hume* eine Ueberzeugung erst aufzusuchen, die man bereits auf einem kürzern und leichtern Weg erworben hat. Wer es aber nichts desto weniger der Mühe nicht unwerth findet, die

die Raiſonnements dieſer Schriftſteller entweder unmittelbar aus den Quellen ſelbſt, oder welches weit öfter der Fall iſt, durch Auszüge und Citationen kennen zu lernen, der wird dieſelben, ohne ſie zu verſtehen, und *durch ſie* überzeugt zu ſeyn, gleichwohl um ſo verſtändlicher und überzeugender finden, je weniger er in ihnen etwas anderes als die Beſtätigung einer Ueberzeugung geſucht hat, die ſchon ohne ſie für ihn ausgemacht war.

Ich fordere zum *Weſen* des *philoſophiſchen* Skepticismus auch ſchon in der *weiteſten* Bedeutung dieſes Ausdrucks, daſs er von *Grundſätzen* ausgehe. Ich verſtehe unter Grundſätzen *Urtheile der Vernunft*, die entweder ſchlechthin oder doch dort, wo ſie als Gründe gebraucht werden, keines Beweiſes fähig und bedürftig ſind. Eine Ueberzeugung iſt *hiſtoriſch*, in wie ferne ſie durch *Thatſachen*, *philoſophiſch*, in wie ferne ſie durch *Grundſätze* begründet iſt. Dieſe Begründung iſt ihr ſo weſentlich, daſs ſie nur um derſelben willen allein philoſophiſch oder hiſtoriſch heiſſen kann.

Der Skepticismus beſteht daher keineswegs in einem gänzlichen Mangel an aller Ueberzeugung, ſondern vielmehr in der philoſophiſchen, auf Grundſätzen beruhenden Ueberzeugung, daſs man ſein Urtheil

zurückhalten müsse. Wer da zweifelt, ob er auch überhaupt mit Grund zweifle, ist eben so wenig ein *philosophischer* Skeptiker, als derjenige, bey dem der Grund seines für ihn ausgemachten Zweifels blos *historisch* ist. Für den philosophischen Skeptiker muss es also etwas Ausgemachtes geben, und zwar etwas philosophisch Ausgemachtes; und dieses sind nicht nur seine Grundsätze, sondern auch seine Zweifel selbst, in wie ferne dieselben aus den Grundsätzen erfolgten.

Die Ueberzeugung, dass man sein Urtheil über unausgemachte Sätze bis zur vollendeten Untersuchung zurückhalten müsse, ist kein Skepticismus. Auch nicht einmal die Ueberzeugung, „dass der *Philo*-„*soph* sein Urtheil so lange aufschieben müs-„se, bis er die Gründe desselben auf die „*letzten Principien* zurückgeführt habe," kann diese Benennung führen. Denn sonst würde jeder vernünftige Mann, und jeder *Philosoph*, der dieses Namens werth ist, auch ein Skeptiker heissen müssen. Nur sehr uneigentlich kann also was immer für ein Zweifeln, das auf blos *logischen* und *kritischen Principien* beruht, auch wenn es zur höchsten Fertigkeit geworden ist, ein *skeptisches* heissen, und es kann von einem *logischen und kritischen Skepticismus* immer

nur

nur in einer weiteren Bedeutung des letzteren Wortes die Rede ſeyn.

Die *engere* Bedeutung deſſelben iſt auf die philoſophiſche Ueberzeugung eingeſchränkt; „daſs man ſein Urtheil (über ge„wiſſe Gegenſtände) *auf immer* zurückhal„ten müſſe.“ Es gehört alſo zum Charakter des ſkeptiſchen Zweifels, daſs er für den Zweifler unauflöslich, oder wenigſtens durch die Ueberzeugung von ſeiner Unauflöslichkeit begleitet iſt.

Dieſer Skepticismus *urtheilt*, *weiſs* und *behauptet*, daſs ſich über gewiſſe Gegenſtände nichts urtheilen, wiſſen und behaupten laſſe. Er ſetzt *dogmatiſch* feſt, daſs über die erwähnten Gegenſtände kein gründliches Urtheil möglich, und jedes mögliche Urtheil grundlos ſey. Er *läugnet* alſo die *Wahrheit*, in wie ferne ſie ein Urtheil und zwar ein gegründetes Urtheil über den Gegenſtand vorausſetzt. In wie ferne er weiſs, daſs er nicht urtheilen könne, in ſo ferne hält er jedes poſitive und negative Urtheil über den Gegenſtand zurück, bejahet weder noch verneint er etwas über denſelben, entſcheidet weder über die Wahrheit noch über die Falſchheit irgend eines Prädikates, das dem Dinge an ſich und unabhängig von der Vorſtellung deſſelben, und dem Urtheile über denſelben zukommen möchte, und in

so ferne befindet er sich im Zustande des *Zweifels*. Auf diese Weise verschwindet der Widerspruch, durch welchen der philosophische Skeptiker die Wahrheit zugleich zu läugnen und zu bezweifeln, und sein Urtheil über dieselbe zu fällen und zurückzuhalten scheint.

Wenn der philosophische Skeptiker, nachdem er seinen Gegner den *positiven Dogmatiker* bekämpft hat, seine Waffen gegen sich selbst kehrt; wenn er dafür hält, dass er durch dieselben Gründe auch sich selbst widerlegt habe; so thut er sich selbst unrecht. Er vergisst, oder wusste nie, *in welchem bestimmten Sinne er die Unerweisslichkeit der Wahrheit behauptet habe*. Sein Zweck war der *Wahrheit überhaupt* zu huldigen, indem er zu zeigen suchte, dass eine *gewisse Art* von Wahrheit unerreichbar, und in wie ferne man sie zu besitzen glaubt, *Irrthum* sey. Die Wahrheit deren Erweisslichkeit, er bekämpft, ist von wesentlich verschiedener Art von derjenigen, die er zugiebt und zugeben muss, um jene bekämpfen zu können.

Jeder philosophische Skeptiker muss, mehr oder weniger deutlich und bestimmt, die *subjektive* von der *objektiven Wahrheit* unterscheiden, und jene anerkennen, damit er diese läugnen könne. Nur durch den

den Mangel der durchgängigen Bestimmtheit in dieser Unterscheidung kann es geschehen, dass er am Ende seiner Untersuchungen mit sich selbst uneinig wird, und durch die Behauptung, *dass es überhaupt keine Wahrheit gebe*, sein eigenes Lehrgebäude selbst umstösst. Wie könnte er zuerst die objektive Wahrheit durch die subjektive aufheben, und gleich darauf dafür halten, er habe in jener auch diese zerstört?

Der Skeptiker, dem es durchaus an einem bestimmten Begriffe sowohl von der *Wahrheit überhaupt*, als auch von den *verschiedenen Arten* derselben fehlt, ist kein *philosophischer*. Die Behauptung: *dass es keine bestimmten Begriffe von der Wahrheit und ihren Arten geben könne*, *weil es wirklich überhaupt keine Wahrheit giebt*, ist eine armselige Sophisterey. Sey Wahrheit *wirklich* oder *nicht wirklich*; der Philosoph kann sie weder behaupten noch läugnen, noch bezweifeln, ohne einen *bestimmten Begriff* von ihr zu haben. Er muss wissen, wie er sich das wirkliche oder nicht wirkliche Ding, womit er sich beschäftigt, nicht nur wirklich *denkt*, sondern auch, wie er es *denken müsse*.

Der philosophische *Skepticismus* ist als *philosophisch* durchaus *konsequent* und eben darum auch *unwiderlegbar*, so bald sein

Fun-

Fundament zugegeben ist. Allein der *Skeptiker* kann in dem Verhältnisse, als er seine Grund- und Lehrsätze nicht durchaus bestimmt genug denkt, seinen eigenen Principien in mancher seiner einzelnen Behauptungen ungetreu werden. Wenn er einmal die Inconsequenz so weit getrieben hat, daſs er die Behauptung: *Es lasse sich überhaupt nichts ausmachen*, aus seinem Hauptsatze: *Es lasse sich keine objektive Wahrheit nicht ausmachen*, folgern kann: so kann er auch wohl die Ueberzeugung in sein System aufnehmen: „Es sey an sich „nicht unmöglich, daſs sich wenigstens über „kurz oder lang auch die *objektive Wahr*-„*heit selbst ausmachen lasse*.“ In *dieser Rücksicht* dürfte es denen, die erst neuerlich behauptet haben: der dogmatische Skepticismus widerspreche sich selbst, und es habe nie einen dogmatischen Skeptiker gegeben, nicht schwer werden, ihre Behauptung durch einzelne Stellen aus dem *Sextus* und sogar aus dem *Hume* zu unterstützen.

Diejenige Wahrheit, die der philosophische Skeptiker zur Begründung seines Systems voraussetzt, und die er, so ferne er diesem Systeme durchaus getreu bleibt, nie widerrufen kann, wird von ihm bald die *Subjektive*, bald die *Logische* genannt,

und

und der letztere Ausdruck bedeutet ihm bald *eben daſſelbe*, bald *mehr*, bald *weniger* als der Erſtere.

Alle dieſe drey Bedeutungen können mit Grund und Vortheil gebraucht werden, wenn einmal ihre Verſchiedenheiten, welches freylich bis jetzt nicht der Fall war, vorher beſtimmt genug auseinander geſetzt ſind.

Logiſche Wahrheit beſteht in der Uebereinſtimmung der bloſsen *Gedanken* unter ſich ſelbſt. Gedanken ſind nichts auſſer dem denkenden Subjekt Wirkliches. In ſo ferne iſt die logiſche Wahrheit *ſubjektiv*.

Subjektive Wahrheit beſteht in der Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit den *Vorgeſtellten* (Objekten) im *Vorſtellenden* (Subjekte). Vorſtellungen ſind entweder *objektive* oder *ſubjektive* Vorſtellungen, und in der erſten Eigenſchaft *Anſchauungen* und *Gedanken*, in der Zweyten, *Empfindungen* und *Gefühle*. Ungeachtet alſo die logiſche Wahrheit als ſolche, ſubjektiv iſt, ſo iſt doch *diejenige* ſubjektive, die in der Uebereinſtimmung zwiſchen dem *Gedachten* und *Gefühlten* beſteht, ganz *etwas anders*, als die *blos* logiſche.

Subjektive Wahrheit, in wie ferne ſie in der Uebereinſtimmung *ſowohl* zwiſchen den

den Gedanken und Gefühlen, *als* auch zwiſchen den Gedanken *unter ſich* ſelbſt beſteht, iſt *mehr* als die in der Uebereinſtimmung der Gedanken allein unter ſich ſelbſt beſtehende, oder die *blos logiſche*, Wahrheit.

Allein in wie ferne zu der Uebereinſtimmung der Gefühle mit den Gedanken, wenn ſie Wahrheit heiſſen ſoll, Gedanken vorausgeſetzt werden, *die auch unter ſich ſelbſt* zuſammen ſtimmen müſſen; in wie ferne der Gedanke, der mit einem Gefühle übereinſtimmen ſoll, in ſich ſelbſt, in ſeinen Beſtandtheilen, nichts widerſprechendes enthalten darf; in wie ferne die logiſche Wahrheit die Bedingung iſt, ohne welche die Uebereinſtimmung der Gefühle mit den Gedanken (welche die ſubjektive *Realität* des Gedankens, *ſubjektive reale* Wahrheit, heiſſen kann) eine bloſse Täuſchung iſt, in ſo ferne hat die *logiſche* Wahrheit den Vorrang über die blos *ſubjektive* als ſolche betrachtet. Auch hat ſie das Eigenthümliche und Vorzügliche, daſs die Geſetze nach denen ſie beurtheilt wird, wirklich allgemein geltend ſind, oder welches eben ſo viel heiſst, daſs die blos logiſchen Regeln von allen philoſophiſchen Sekten, auch die Skeptiſche nicht ausgenommen, anerkannt ſind, und anerkannt werden müſſen, weil ohne ſie ſchlechterdings kein Raiſonnement beſtehn würde.

Ein Gegner ſowohl der *kritiſchen* Philoſophie, als auch derjenigen (ohne *Beynamen*) welche durch die Kritiſche vorbereitet wird, hat dafür gehalten, das ſich beyden ein Skepticismus entgegen ſtellen laſſe, der nichts weniger als *dogmatiſch* wäre, indem derſelbe auſſer den blos logiſchen Regeln keine anderen Principien anerkenne und von keiner andern als der logiſchen Wahrheit ausgienge. Allein wenn dieſer Schriftſteller ſeine Begriffe von logiſcher Wahrheit und logiſchen Regeln genauer beſtimmt haben wird, wird er wiſſen, daſs die *Grundſätze*, die der Skepticismus als ſolcher aufſtellen, daſs das Ausgemachte worauf er ſeine Beweiſe gründen muſs, wenn er Prüfung aushalten und verdienen ſoll, — keinesweges aus bloſsen logiſchen Regeln beſtehen könne, und mehr als *logiſch* wahr ſeyn müſſe. Freylich liegt das ganze Feld des Skepticismus, auſſer dem der *Logik* als Wiſſenſchaft eigenthümlichen Gebiethe; und die *Wahrheit*, mit der es der Skeptiker zu thun hat, betrift nicht dieſe Regeln, ſondern einen *Gebrauch* derſelben, der zwar dieſe Regeln, und die durch dieſelbe beſtimmte (logiſche) Wahrheit, vorausſetzt, aber keineswegs davon *allein* habängig, durch ſie allein *richtig* und *probehältig*, iſt. Eben darum, bedarf der Skeptiker eines *feſten* Bodens *auſſerhalb* der

Lo-

Logik, eines Grundes für die Gültigkeit desjenigen Gebrauchs der logischen Regeln, durch den er den *Ungültigen* Gebrauch angreifen will. Die Wahrheit, die er bekämpft und allein bekämpfen kann, ist die *objektive*, das heisst: die Uebereinstimmung der *Vorstellungen*, das ist, der Gedanken und der Gefühle, mit den *Realen*, von aller blossen Vorstellung verschiedenen und von denselben unabhängigen, *Objekten*, eine Uebereinstimmung, die sich durch die logischen Regeln allein eben so wenig bestreiten, als begründen läßt. Jeder Grundsatz, der *dieser* Wahrheit entgegen gestellt wird, ist schon eine Anwendung der logischen Regeln, die sich durch alle diese Regeln allein nicht begründen läßt. Jede solche Anwendung setzt mehr als blosse Abwewesenheit des Widerspruches im Denken, setzt einen der Denkkraft gegebenen Inhalt der Gedanken voraus, der sich aus den logischen Regeln nicht schöpfen, und durch keine blosse Logik prüfen läßt. Dieser Inhalt kann nur durch *Thatsachen des Bewusstseyns* herbeygeschaft werden, die, bevor sie gedacht werden, *ursprünglich* durch blosse Gefühle, folglich durch Vorstellungen, deren Realität keineswegs in blosser Denkbarkeit besteht, und deren Wahrheit mehr als logisch ist, vorgestellt sind.

Allgemeine Thatſachen des Bewuſstſeyns, durch Gefühle und Begriffe vorgeſtellt, und keineswegs die logiſchen Regeln des Denkens, machen das Fundament des *philoſophiſchen Skepticismus*, den Stoff ſeiner Grundbegriffe, den Inhalt derjenigen Grundſätze aus, worauf er ſeine Philoſopheme gründet, und allein zu gründen vermag. Die *Wahrheit* ſeines *Fundamentes*, die er zugiebt und zugeben muſs, und durch keinen ſeiner darauf gebauten Schlüſſe aufheben kann, beſteht in der Uebereinſtimmung ſeiner (logiſch richtigen) Begriffe von den wirklichen, ihm durch Gefühle angekündigten, Thatſachen ſeines Bewuſstſeyns, mit dieſen Thatſachen ſelbſt. In Rückſicht auf *dieſe* Wahrheit kann er eben ſo wenig durch bloſse Logik widerlegt werden, als er dieſelbe durch bloſse Logik vertheidigen kann. Seine Gegner müſſen ihm zeigen, daſs entweder jene Thatſachen *nicht vorhanden*, oder von ihm *miſsverſtanden* ſind.

Man kann wohl mancherley ſcharfſinnig begründete ſkeptiſche Ueberzeugungen, und dabey gleichwohl nur einen ſehr *unbeſtimmten Begriff* ſowohl von dem philoſophiſchen Skepticismus *überhaupt*, als auch insbeſondere von ſeinem Eigenen haben. Dieſer Begriff kann nie beſtimmter ſeyn als

derjenige, den der Skeptiker von der *Wahrheit* besitzt, und der sich nach den Begriffen desselben von *Vorstellung* und *Objekt*, richten muss, welche, da das *Objekt* als *Vorgestelltes* vorzüglich von der *Vorstellung* sowohl *überhaupt* als den *besondern Arten* derselben abhängt, auch nach den Begriffen des Philosophen von diesen *Arten* und *ihrer Gattung* mehr oder weniger bestimmt seyn müssen. *Wahrheit überhaupt* ist Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Objekte, und jede *Art* der Vorstellung hat ihre eigenthümliche Wahrheit. Wer sich also die Gattung *Vorstellung* und ihre *Arten* nicht bestimmt zu denken weiss, der kann eben so wenig wissen, was er sich unter Wahrheit *überhaupt*, sowohl als unter *objektiver Wahrheit* und ihren Arten bestimmt zu denken habe. Die Begriffe von der *Vorstellung*, sowohl *überhaupt*, als auch von ihren *Arten* aber lassen sich nicht durch *logische Regeln* herbeyführen oder ersetzen; lassen sich ursprünglich nur aus den Thatsachen des blossen Bewusstseyns schöpfen; und je nachdem diese Thatsachen mehr oder weniger von einander unterschieden, mehr oder weniger bestimmt gedacht, mehr oder weniger genau einander bey- und untergeordnet sind, desto mehr oder weniger werden die Begriffe des Skeptikers von der Wahrheit

heit und ihren Arten richtig oder unrichtig ſeyn.

Allenthalben wo ſich philoſophiſcher Skepticismus als *ſolcher*, d. h. auf philoſophiſche Gründe zurückgeführt, zeigt, ſowohl in ſeiner Rohheit und Seichtigkeit beym *Sextus Empirikus*, als auch in dem hohen Grad von Verfeinerung und Gründlichkeit, den er durch *Hume* erhalten hat, richtet er ſich nach den Begriffen des Skeptikers von *Vorſtellung* und *Vorgeſtellten.* Alle bisherige Philoſophie ſetzte mehr oder weniger ausdrücklich einen *ſolchen* Begriff von der *Vorſtellung* voraus, nach welchem ſie ſich das Vorgeſtellte in wie ferne daſſelbe mit der Vorſtellung übereinſtimmen, das heiſst, objektiv wahr ſeyn ſollte, als *Ding an ſich* denken zu müſſen glaubte. *Reale* und *reine* Wahrheit galt allgemein für die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Dinge, wie es an ſich unabhängig von der Vorſtellung beſchaffen wäre. Wo dieſe Uebereinſtimmung für möglich, wirklich oder unmöglich gehalten war, da wurde *reale* Wahrheit behauptet oder geläugnet.

Der *Pyrrhonismus* läugnete ſie und berief ſich dabey vorzüglich auf die Relativität des Zeugniſſes der Organe bey den Vorſtellungen des äuſſeren Sinnes. Da die Beſchaffenheiten der, vermittelſt der fünf

ſinnlichen Werkzeuge, vorgeſtellten Objekte, ſo weit ſie vorſtellbar ſind, eben ſo ſehr von der Einrichtung jener Werkzeuge, als von der Einwirkung der Objekte auf dieſelben abhängen: da jene Beſchaffenheiten ſoweit ſie vorgeſtellt ſeyn können, das Reſultat einerſeits von der Beſchaffenheit unſerer Organe, andererſeits von den, durch jene Beſchaffenheit modificierten, und von auſſenher gegebenen, Eindrücken ſind: ſo können die Objekte *auſſer uns* unmöglich ſo beſchaffen ſeyn, wie ſie *in uns* vorgeſtellt werden, und die Uebereinſtimmung zwiſchen unſern Vorſtellungen von denſelben, und ihnen ſelbſt als *Dingen an ſich* iſt ſchlechterdings unmöglich.

Die objektive Wahrheit wird hier freylich nur den Objekten der *ſinnlichen Wahrnehmung* als ſolchen abgeſprochen. Allein um dieſes Urtheil auf alle, auch auf die durch Vernunft vorſtellbaren Merkmale *realer Objekte* auszudehnen, war nichts weiter vonnöthen, als daſs man den Begriff von *Subſtanz* durch ein Merkmal dachte, welches demſelben bis auf den heutigen Tag *) von vielen Philoſophen als weſentlich

*) „Den andern nicht minder *weſentlichen* Beſtandtheil des Begriffes der Subſtanz, daſs *ſie Gegenſtand der Empfindung ſeyn* muſs, hat (*Ariſtoteles*) über

lich beygelegt wird, nemlich durch das Merkmal der *Empfindbarkeit.* Was alsdann nicht empfindbar ist, läſst ſich als keine Subſtanz denken, und die Vernunft kann über reale Objekte entweder nur nach dem Zeugniſſe der Empfindung, oder gar nicht urtheilen, immer nur nach dem Schein und nie nach Wahrheit.

Gegen dieſen freylich noch immer ſeicht genug begründeten Skepticismus haben ſich unter den poſitiven Dogmatikern die *Empiriker*, durch die Unterſcheidung der vorgeſtellten Beſchaffenheiten in *qualitates primarias et ſecundarias*, und durch die Einſchränkung der objektiven Wahrheit und des Ranges von *Dingen an ſich* auf die Erſteren, — die *Rationaliſten* aber dadurch ſicher zu ſtellen geglaubt, daſs ſie zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit einen durchgängigen Widerſpruch annehmen, jede Vorſtellung durch die letztere für objektiv falſch, durch die Erſtere aber für objektiv wahr, und die Vernunft für das Vermögen erklären, die Dinge, wie ſie an ſich ſelber ſind, vorzuſtellen. Beſonders nach demjenigen, was *Locke* für den Empirismus und

 Leib-

überſehen, welches in der Folge ihm Anlaſs zu manchen falſchen Behauptungen ward." *Tiedemann Geiſt der ſpeculativen Philoſophie* 2. B.

Leibnitz für den Rationalismus gethan hatten, bedurfte der Skepticismus eines tiefer begründeten Fundaments, und eines Mannes wie *David Hume*, der ihm dasselbe zu geben wußte.

Hume läugnet keineswegs, sondern nimmt vielmehr mit den *Empirikern* an, daß die objektive Wahrheit, wenn sie möglich wäre, auf die *qualitates primarias*, die unveränderlichen von unsern Organen unabhängigen Merkmale der Objekte eingeschränkt seyn müßte, — und mit den *Rationalisten*: daß die Erkenntniß dieser Merkmale, wenn sie nicht unmöglich wäre, durch Vernunft möglich seyn würde. Allein er zeigt, daß es die Vernunft so wenig als die Sinnlichkeit mit den *Dingen an sich* zu thun habe, und, daß die *qualitates primariae* so wenig als die *secundariae* diesen Dingen, die als Dinge an sich für unser Bewußtseyn nichts außer der blossen Einbildung wären, beygelegt werden könnten.

Indem er den *Gattungsbegriff* der *Vorstellung überhaupt*, mit den Dogmatikern und selbst mit manchen unter den Anhängern der kritischen Philosophie ganz *dahin gestellt* seyn, und vermuthlich weil er denselben jeder nähern Erörterung eben

so

ſo wenig bedürftig als fähig hielt, unbeſtimmt läſst, begnügt er ſich von der Unterſcheidung der *Wahrnehmungen* (*Perceptions*) durch welche Benennung er die *Vorſtellung* überhaupt oder dasjenige *wodurch* man ſich *etwas bewuſst* iſt, gedacht wiſſen wollte, in *Eindrücke* (*Impreſſions*) und *Begriffe* (*thoughts, ideas*) oder in *urſprüngliche* und *abgeleitete* Wahrnehmungen auszugehen. Er hält dieſe Eintheilung für erſchöpfend, ein Irrthum, der eine ſehr natürliche Folge der Unbeſtimmtheit in dem *Gattungsbegriff der Vorſtellung* iſt.

Ich will es verſuchen das Weſen des auf dieſe Vorausſetzungen gegründeten Humiſchen Skepticismus in aller mir möglichen Kürze und Beſtimmtheit darzuſtellen.

„Die Begriffe werden durch die Einbildungskraft aus den *Eindrücken* hervorgebracht. (*All the materials of thinking are derived either from our outward or inward ſentiments. The mixture and compoſition of theſe belongs alone to the mind and will. Or, to expreſs myſelf in philoſophikal language, all our Ideas or more foible impreſſions are copies of our impreſſions, or more lively ones*) Die *Zuſammenſetzung* des Stoffs, den die Eindrücke für die Begriffe

liefern, wird durch die Einbildungskraft theils nach den *logiſchen* Geſetzen, theils aber *willkührlich* vorgenommen. Die bloſse *logiſche Wahrheit*, die ſich durch die Abweſenheit des Widerſpruchs in den Begriffen ankündigt, verträgt ſich gar wohl mit der *Grundloſigkeit* der Begriffe, die alsdenn ſtatt findet, wenn der Inhalt derſelben nicht unmittelbar aus Eindrücken geſchöpft, ſondern aus denſelben willkührlich durch Phantaſie erzeugt iſt. Die *Realität der Begriffe* beſteht daher in der unmittelbaren Beziehung derſelben auf *Eindrücke*, und die einzig *probehältige reale Wahrheit*, in der Uebereinſtimmung unſerer Begriffe mit den Eindrücken aus denen ſie geſchöpft ſind, — folglich in einer Uebereinſtimmung *zwiſchen bloſsen Vorſtellungen*, d. i. in einer blos ſubjektiven Wahrheit. Jeder Begriff, dem kein Eindruck korreſpondiren kann, iſt eben darum *grundlos*, d. h. hat keinen vernünftigen, im Auge der Vernunft gültigen Grund, und da ſich dieſes von dem Begriffe von *Urſache*, *Subſtanz* u. ſ. w., und überhaupt von den Begriffen der *metaphyſiſchen* Merkmale zeigen läſst, ſo ſind dieſe Begriffe, und iſt mit ihnen die ganze *Metaphyſik*, *grundlos*, und die ſogenannte metaphyſiſche *Wahrheit* iſt ein *Schein*, der die Prüfung des Skeptikers nicht aushält. Die

Vor-

Vorſtellung des *nothwendigen Zuſammenhangs*, und überhaupt der *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit*, die den metaphyſiſchen Merkmalen *weſentlich* iſt, und zur metaphyſiſchen Wahrheit vorausgeſetzt wird, iſt zwar wirklich vorhanden. Aber ſie iſt eine natürliche Folge der *Wiederhohlung* gewiſſer Eindrücke, und gehört unter die übrigen Erſcheinungen der *Gewohnheit*; ihre objektive Realität, ihre Beziehung auf *Dinge an ſich* aber iſt eine *leere Einbildung*.“

„Die Phantaſie des poſitiven Dogmatikers misbraucht ſeine Vernunft, indem ſie ihn durch die mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit begleiteten Vorſtellungen mit *realen*, von den Eindrücken ſowohl als den Begriffen verſchiedenen, *Gegenſtänden* bekannt zu machen vorgiebt; und ihm weiſs macht, er habe es durch jene Vorſtellungen mit den *Dingen an ſich* zu thun. Die Objekte, die wir, einer unläugbaren Thatſache des Bewuſstſeyns zufolge, von unſern bloſsen Vorſtellungen *unterſcheiden*, ſind an ſich ſelbſt nichts als die *Eindrücke*, in wie ferne wir dieſelben von den *Begriffen* unterſcheiden, das heiſst: in wie ferne ſie *Objekte* der *Begriffe* ſind, durch welche ſie vorgeſtellt

werden, und die wir als ihre Vorstellungen von ihnen unterscheiden. Es ist z. B. eine Thatsache meines Bewusstseyns, dass ich die *sichtbaren* Objekte als ausser mir befindlich *wahrnehme*, aber es ist eine Erschleichung der meine Vernunft missbrauchenden Phantasie, wenn ich mir diese Objekte, die für meine *Begriffe* nur *in* den *Eindrücken* und *durch* die Eindrücke vorhanden, und genau besehen, nichts als diese Eindrücke selbst sind, als etwas von denselben verschiedenes denke. Der sichtbare Gegenstand, mit dem es die Vernunft *durch die Begriffe* wirklich zu thun hat, ist der blosse Eindruck, die sogenannte *materiale Idee*, das Bild auf der Netzhaut des Auges. Die Vernunft, die durch die Begriffe lediglich auf dieses Bild eingeschränkt ist, hat keinen probehältigen Grund, dasselbe für die Copie eines *ausser uns* befindlichen Originales zu halten. Das Bild ist selbst *Original*, und nur der *Begriff* von demselben ist die *Copie*, die nur mit jenem in uns befindlichen und durchaus mit keinem ausser uns vorhandenen, Originale verglichen werden kann. Das sinnliche Werkzeug hält der Einbildungskraft und der Vernunft nur den Eindruck, nur das Bild auf der Netzhaut, und keineswegs einen von diesem Bilde verschiedenen Gegenstand vor, zu dem sich

jenes Bild wie Nachbild zum Urbilde verhielte. Das *Wahrnehmen* des von unſerem Begriffe unterſchiedenen Bildes als *auſſer uns* befindlich iſt eine natürliche in der Einrichtung des Organs gegründete optiſche Täuſchung, welche freylich durch kein Raiſonnement aufgehoben werden kann. Aber die *Erkenntniſs* von dem Daſeyn und den Beſchaffenheiten eines realen Objektes auſſer uns, wovon das Bild in uns nichts weiter als eine Copie wäre, iſt eine künſtliche Täuſchung der Phantaſie, die durch Fehlſchlüſſe unterſtüzt, aber durch gründliches Raiſonnement aufgehoben wird.

Locke und *Leibnitz*, welche ſich unter allen *poſitiven Dogmatikern* die *Begründung* des *philoſophiſchen Wiſſens* am meiſten angelegen ſeyn lieſsen, unternahmen es, *Deductionen der objektiven Wahrheit* aufzuſtellen, durch welche ſie auch wirklich die Einwendungen des Skepticiſmus, ſo weit die Gründe derſelben *bis zu ihrer Zeit* entwickelt waren, niedergeſchlagen haben. Sie forſchten in ihren *Verſuchen über den menſchlichen Verſtand* nach den letzten *Elementen* der Erkenntniſs, und glaubten durch ihre Zergliederungen, die der Eine nach der Idee des *Ariſtoteles*, der Andere — des *Plato* vorgenommen, und

und in welchen ſie alle ihre Vorgänger weit hinter ſich zurückgelaſſen hatten, diejenigen *urſprünglichen* Vorſtellungen entdeckt zu haben, welche *zugleich ſubjektive* und *objektive Wahrheit* enthielten und in dieſer Eigenſchaft, die *rein wahren Elemente* alles Wiſſens überhaupt, und die *letzten Principien* des *philoſophiſchen* insbeſondere ſeyn müſsten.

Dieſes Auffſuchen und Aufſtellen *der Principien*, als der *letzten Gründe*, bey denen die wiſſenſchaftliche Unterſuchung allein ſtehen bleiben *darf*, und der erſten Gründe von denen die wiſſenſchaftliche Darſtellung ausgehen *ſoll*, gehört ſo weſentlich zum *Charakter* des *ächten Philoſophen*, als die unter den meiſten unſern *ſogenannten* philoſophiſchen Schriftſtellern ſo gewöhnliche Vernachläſſigung deſſelben, und die Behauptung: daſs es ein eben ſo unnöthiges als unmögliches Unternehmen wäre, die *Philodoxie* unſers Zeitalters charakteriſirt. Nicht nur *Leibnitz* und *Locke*, auch *Hume* hat ſich dieſem Geſchäfte unterzogen, und ſie ſind darüber unter ſich einig geweſen, daſs daſſelbe von der Feſtſetzung der Natur und des Urſprungs *der Vorſtellungen* als der Elemente aller Erkenntniſs ausgehen müſſe.

Die

Die *letzten* und *zugleich ſubjektiv und objektiv wahren Elemente* der Erkenntniſs ſind im *Lockiſchen* Syſteme die *einfachen Vorſtellungen.* Dieſe ſind *unmittelbar* aus der *Erfahrung*, theils der äuſſern, durch *Senſation*, theils der innern, durch *Reflexion* geſchöpft; *weder* durch Phantaſie *noch* durch Vernunft zuſammengeſetzt, und in ſo ferne keiner weitern Zergliederung weder fähig noch bedürftig. Sie enthalten nichts weiter, als was in ihnen unmittelbar *durch ihre Objekte* beſtimmt iſt; die Einen nichts, als was durch Senſation an den *Objekten auſſer uns*, die Andern nichts, als was durch Reflexion an den *Veränderungen in uns wahrgenommen* iſt. Sie ſind (ſowohl durch Vernunft, als durch Phantaſie unveränderte) *reine Abdrücke* ihrer Objekte, und ſtimmen daher mit denſelben genau überein, das heiſst, ſind *rein wahr.* Die *Wahrnehmung der Einſtimmung und des Widerſpruchs* iſt das Geſchäft der Vernunft in ihren logiſchen Funktionen, wodurch ſie die *willkührlichen*, und die *widerſprechenden* Kombinationen zu verhindern und aufzuheben ſucht, welche die *Phantaſie* mit den einfachen Vorſtellungen vornimmt, und durch welche ſie *Irrthümer* erzeugt. Das vornehmſte Geſchäft der *philoſophierenden* Vernunft aber beſteht darin, daſs ſie

durch Entdeckung der *einfachen* Vorstellungen die rein wahren Elemente oder materialen Principien aller Erkenntnifs aufstellt, und die gemeine Erkenntnifs durch die Zurückführung auf dieselben läutert und befestiget.

Wenn auch der *Skeptiker* bey der Beurtheilung dieser im *Systeme des Empirismus einzig möglichen* Deduction der objektiven Wahrheit unbemerkt liefse, dafs sie kein sicheres *Kriterium* für die Einfachheit der Elementarvorstellungen enthält; dafs das Unvermögen eine gegebene und für einfach angesehene Vorstellung zu zergliedern, auch in der blofsen Schwierigkeit bestehen könne, die sich von einem andern Forscher oder auch wohl von eben demselben zu einer andern Zeit überwinden läfst; dafs *Leibnitz*, und nach ihm *Hume* manche von denjenigen Vorstellungen, die *Locke* als einfach angegeben hatte, wirklich zergliedert haben, — wenn auch der Skeptiker diese und andere Blöfsen der *empirischen Begründung des positiven Dogmatismus* überfähe, — so müfste ihm doch der *fehlerhafte Cirkel* in die Augen springen, in welchem sich die ganze Rechtfertigung der objektiven Wahrheit bey dieser Begründung herumdreht; indem sie die Uebereinstim-

ſtimmung der Vorſtellungen mit den realen Objekten, welche ſie aus der Natur der *Einfachen* Vorſtellungen ableitet, in dem Begriffe von dieſen Vorſtellungen ohne Beweis annimmt und vorausſetzt. *Hume* iſt berechtiget und genöthiget *Locken* zu fragen: Woher er wiſſe, daſs ſeine einfachen Vorſtellungen, geſetzt auch, ſie wären wirklich einfach, nichts enthielten, als was durch die ſogenannten realen Objekte in ihnen beſtimmt wäre? *Ob*, und *wie* er dieſe Objekte, die er doch ſelbſt nur *durch* jene Vorſtellungen und *in* denſelben zu kennen behauptet, mit dieſen gleichwohl von ihnen verſchiedenen Vorſtellungen *verglichen* habe? und wie er, *ohne eine ſolche Vergleichung* angeſtellt zu haben, die Uebereinſtimmung zwiſchen beyden ſo zuverſichtlich behaupten könne? Dieſe Fragen laſſen ſich durch das empiriſche Syſtem keineswegs befriedigend beantworten, indem in demſelben ſowohl die *Verſchiedenheit* als die *Uebereinſtimmung* zwiſchen den einfachen Vorſtellungen und den realen Objekten, und folglich gerade das, was der Skepticismus läugnet, *ohne Beweiſe angenommen* und als *Princip* des ganzen Syſtems gebraucht wird. Es iſt daher auch keineswegs in demſelben der *Humiſchen Behauptung* vorgebeuget: daſs die Vorſtellungen,

die

die wir im Bewuſstſeyn von den ſogenannten realen Objekten wirklich unterſcheiden, nichts als die von den *Eindrücken* verſchiedenen *Begriffe*, die *realen Objekte* ſelbſt aber nichts als die *Eindrücke* wären.

Man kennt daher den Empirismus und den Skepticismus gleich oberflächlich, wenn man ſich einbildet, daſs dieſer durch jenen widerlegt werden könne.

Die *letzten* und *zugleich ſubjektiv und objektiv wahren Elemente* der Erkenntniſs ſind im *Leibnitziſchen* Syſteme die *angebohrnen* Vorſtellungen. Dieſe entſpringen keineswegs weder durch Senſationen aus der äuſſern, noch durch Reflexion aus der innern Erfahrung, ſondern werden durch die *Kraft* der Seele aus dem ihr urſprünglich gegebenen, angebohrnen, Vermögen hervorgebracht. *Verſtand* und *Vernunft* machen das *Poſitive* dieſer Kraft aus; und *Sinnlichkeit* iſt die bloſse *Einſchränkung* derſelben. Durch dieſe werden nur *verworrene* und unbeſtimmte, durch jene nur *deutliche* und beſtimmte Vorſtellungen hervorgebracht; durch die Einen wird ein bloſser *Schein der Dinge*, durch die Andern werden die Dinge, *wie ſie an ſich ſelbſt ſind*, vorgeſtellt. Der Charakter der durch Verſtand

ſtand und Vernunft vorgeſtellten Merkmale, oder der Beſchaffenheiten der *Dinge an ſich* beſteht in der *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit*, durch welche ſich die Vorſtellungen derſelben im Bewuſstſeyn ankündigen, während ſich der durch die ſinnlichen Vorſtellungen im Bewuſstſeyn vorkommende *Schein* der Objekte durch *Zufälligkeit* und *Singularität* auszeichnet. Dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit bürgen für den von der *Erfahrung unabhängigen* Urſprung derjenigen Vorſtellungen, welche durch ſie im Bewuſstſeyn begleitet ſind. Die Erfahrung kann nur *Einzelheit* und *Vielheit* bisher vorgekommener Fälle, keineswegs aber *Allheit* des Denkbaren überhaupt bezeugen; ſie kann nur das Bewuſstſeyn deſſen, was wirklich iſt, keineswegs deſſen, was ſich einzig ſo denken läſst, oder des ſchlechthin Nothwendigen begründen. Das Nothwendige und Allgemeine alſo, welches zwar zum Theil auch *in* der Erfahrung, aber keineswegs *durch* Erfahrung, ſondern nur *â priori*, und zwar in den *Einzelnen* Gegenſtänden durch *Verſtand*, im *Zuſammenhang* derſelben durch *Vernunft* vorgeſtellt wird, charakteriſirt das *objektiv wahre* in unſern Erkenntniſſen. Die Entdeckung und Entwicklung der *â priori* beſtimmten, oder angebohrnen, Vorſtellungen, iſt das daher vor-

nehmste Geschäft der philosophierenden Vernunft, die in jenen Vorstellungen, die letzten *rein wahren* Principien alles philosophischen Wissens allein antreffen kann.

Wenn auch der Skeptiker bey der Beurtheilung dieser im *Systeme des Rationalismus einzig möglichen* Deduktion der objektiven Wahrheit unbemerkt liefse, dafs der *Satz des Widerspruchs*, den sie als das Criterium der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, oder des Charakters der objektiven Wahrheit angiebt, kein solches Criterium seyn könne; dafs dieser Satz nur ein *logisches Gesetz* des Denkens ausdrücke, und eben darum auch nur logische Nothwendigkeit und Allgemeinheit, und mit derselben auch nur *logische Wahrheit* begründe; dafs der Umstand, dafs das Gegentheil von dem Merkmale, *welches ich einmal* in meinem Begriff *aufgenommen habe*, demselben Begriffe nicht beygelegt werden könne, noch keineswegs beweise, dafs jenes Merkmal in den Begriff habe aufgenommen werden müssen; dafs viele von den Merkmalen, die den Gegenständen als nothwendig und allgemein zukommend gedacht worden sind, denselben nur unter gewissen Einschränkungen und Zufälligerweise zukommen; dafs manche von den Vorstellungen

gen

gen, die *Leibnitz* für angebohren hielt, wirklich aus der Erfahrung geſchöpft ſind, — wenn auch der Skeptiker dieſe und andere Blöſsen *der rationaliſtiſchen Begründung des poſitiven Dogmatismus* überſehen wollte: ſo müſste ihm doch der Cirkel in die Augen ſpringen, in welchem ſich die ganze Rechtfertigung der objektiven Wahrheit bey dieſer Begründung herumdreht, indem ſie die *Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit den realen Objekten*, welche ſie aus der Natur der *angebohrnen* (verſtändigen und vernünftigen) Vorſtellungen ableitet, in dem Begriffe von dieſer Natur ohne Beweis annimmt und vorausſetzt. Die angebohrnen Vorſtellungen ſind nothwendig und allgemein, weil ſie nichts anders enthalten, als was den realen Objekten an ſich ſelbſt zukömmt, und ſie enthalten nichts anders — weil ſie nothwendig und allgemein ſind. Der Skeptiker iſt berechtiget und genöthiget, den Rationaliſten zu fragen: woher er wiſſe, daſs die angebohrnen nothwendigen und allgemeinen Vorſtellungen, geſetzt auch, daſs ſie wirklich in dieſen Eigenſchaften vorhanden wären, nichts anders enthielten, als was den Dingen an ſich zukäme? Ob und in wie ferne er dieſe Dinge an ſich oder die realen Objekte, die er doch ſelbſt nur durch jene Vorſtellungen

zu kennen geſteht, mit den bloſsen Vorſtellungen derſelben verglichen habe? Wie er *ohne eine ſolche Vergleichung* ſo zuverſichtlich behaupten könne, daſs zwiſchen beyden Uebereinſtimmung, objektive Wahrheit ſtatt finde? Dieſe Fragen laſſen ſich durch das ganze Leibnitziſche Syſtem durchaus nicht beantworten, indem in demſelben ſowohl die *Verſchiedenheit* als die *Uebereinſtimmung* zwiſchen den angebohrnen Vorſtellungen und den Dingen an ſich, und folglich gerade dasjenige, was der Skepticismus in Anſpruch nimmt, ohne allen Beweis angenommen, und als Princip des ganzen Syſtems gebraucht wird. *Hume* hat keineswegs das *Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit und Allgemeinheit*, das gewiſſe Vorſtellungen begleitet, in Zweifel gezogen. Aber er hat die Grundloſigkeit der Vorausſetzung gezeigt, daſs dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit in dem angeblichen Vermögen der intellektuellen Kraft, die *Dinge, wie ſie an ſich ſind*, vorzuſtellen, gegründet ſey. Dieſes Vermögen, das der Skeptiker für etwas widerſprechendes hält, in die *Definition* von Verſtand und Vernunft hineinlegen, heiſst nichts anders, als dasjenige als ausgemacht annehmen, für deſſen Nichtunmöglichkeit Er den Beweis zu fordern berechtigt iſt. Er denkt ſich die

Ver-

Vernunft als das Vermögen, die *Einſtimmung und den Widerſtreit* in den *Begriffen* wahrzunehmen. Die Wahrheit und Nothwendigkeit, welche der Vernunft nur in ſo ferne zugänglich iſt, als ſie es mit den *bloſsen Begriffen*, als ſolchen zu thun hat, iſt blos *logiſch*, betrift den bloſsen *Gedanken*, ohne Rückſicht ob derſelbe ein reales Objekt habe oder nicht. Die Vernunft hat es nur in ſo ferne nicht mit bloſsen und leeren Gedanken zu thun, als die Begriffe mit denen ſie ſich beſchäftigt, aus Eindrücken entſtanden ſind. Die Uebereinſtimmung des Begriffes mit dem Eindrucke, eine blos ſubjektive Wahrheit, für die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Dinge an ſich zu halten, iſt die *Täuſchung* des poſitiven Dogmatismus überhaupt. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit aber, deren man ſich bey der Uebereinſtimmung zwiſchen Begriff und Eindruck bewuſst iſt, iſt theils die logiſche des bloſsen Begriffes, theils in wie ferne ſie den durch Eindrücke beſtimmten Inhalt des Begriffes betrift, eine Folge *öfter wiederholter Eindrücke* oder welches eben ſo viel heiſst, der bloſsen Gewohnheit, und *in ſo ferne* eine blos eingebildete Nothwendigkeit und Allgemeinheit, bey der man vorausſetzt, dasjenige, was bisher zu wiederholtenmalen auf eine ge-

 wiſſe

wisse Weise wahrgenommen ist, müsse *immer* so wahrgenommen werden, was *nie anders* als so *empfunden* worden, *liesse* sich auch *nicht* anders *denken*.

Wenn auch diese Erörterung, über den *Ursprung des Bewusstseyns* der Nothwendigkeit und Allgemeinheit gewisser Vorstellungen, wodurch dieselbe theils für blos logisch, theils für eingebildet erklärt wird, nur für eine blosse Hypothese angenommen würde: so wäre doch derselben auch im Rationalismus ebenfalls nur durch die blosse Hypothese vorgebeugt, welche die mehr als logische Nothwendigkeit und Allgemeinheit jener Vorstellungen ohne Beweis als real und in den Dingen an sich gegründet annimmt und die der Skeptiker, weil sie das was er bekämpft, als ausgemacht voraussetzt, nicht gelten lassen kann.

Man kennt daher den Rationalismus und den Skepticismus gleich oberflächlich, wenn man sich einbildet, dass dieser durch jenen widerlegt werden könne.

Der bey weitem gröſste Theil der *Lehrer* der Philosophie gehörte von jeher unter die *positiven Dogmatiker*. Allein die eigentlichen Gründe, warum sich die meisten

unter

unter diesen Dogmatikern theils zum *Empirismus*, theils zum *Rationalismus*, theils zu verschiedenen aus diesen beyden verschiedentlich zusammengestoppelten Aggregaten unter dem gemeinschaftlichen Namen des *Eklekticismus* bekennen, liegen wie eine aufmerksamere Prüfung ihrer Schriften bezeugt, ganz ausser jenen Systemen, von denen sie gewöhnlich nur die *Resultate* nicht die *Principien* kennen. Sie halten es für überflüssig, die Beweise ihrer Hauptsätze bis zu den letzten Gründen derselben zurückzuführen, theils weil dieses bereits durch andere z. B. durch *Locke* und *Leibnitz* geleistet ist, an deren Schriften sie jeden, der ein Bedürfniss jene Gründe zu kennen in sich fühlt, anweisen, theils weil ihre schon *vor* ihren philosophischen Untersuchungen vorhandenen Ueberzeugungen, zu denen ihnen die Philosophie nur erst die *Beweise* liefern sollte, für sie auf den *nächsten besten* Gründen so gut als auf den *letzten* feststehen. Die Meisten unter ihnen nehmen ohne weitere Untersuchung als ausgemacht an: die *philosophierende* Vernunft habe durch *Locke* und *Leibnitz* alle bisherigen und zukünftigen Grübeleyen des *Skepticismus* nicht weniger nachdrücklich niedergeschlagen, als sich der *gesunde Verstand in ihren eigenen Personen* durch sei-

ne (keiner weitern Erklärung fähigen und bedürftigen) Ausſprüche dagegen erkläre. Dieſen Ausſprüchen zufolge ſcheint ihnen nichts leichter, als die Beylegung des alten durch *Locke* und *Leibnitz* aufs höchſte getriebenen Streites zwiſchen *Empirismus* und *Rationalismus.* Sie behaupten: *Vernunſt und Erfahrung in ihrer unzertrennlichen Vereinigung wären die Quellen der objektiven Wahrheit.* Da ſich *Locke* und die Empiriker *mehr* mit der *Erfahrung*, *Leibnitz* und die Rationaliſten *mehr* mit der *Vernunft* bey ihren Nachforſchungen beſchäftiget hätten: ſo wäre nichts natürlicher, als daſs die Erfahrung von dieſen und die Vernunft von jenen in Rückſicht auf ihren Beytrag zur Erkenntniſs *weniger* unterſucht und gekannt worden ſey, während die Ausſprüche des *geſunden Verſtandes*, die vereinigte Wirkung von beyden, und eben darum den einſeitigen Spekulationen der philoſophierenden Vernunft vorzuziehen und zur Lenkung und Berichtigung derſelben zu gebrauchen wären.

Die *gröſste Stärke* und *gröſste Schwäche* des Empirismus, Rationalismus und Skepticismus iſt in ihren *letzten Gründen*, in ihren Principien, in dem, was ſie als ausgemacht annehmen, enthalten, und *eben darum*

darum dem bey weiten gröſsten Theile unſerer Philoſophen von Profeſſion gänzlich unbekannt. Wäre dieſes nicht, ſo würde ſeit dem, was *Hume* für den *Skepticismus* geleiſtet hat, weder der Empirismus noch der Rationalismus unter jenen Philoſophen Anhänger gefunden haben. Der philoſophiſche Skepticismus, der wirklich dem *Stifter der kritiſchen Philoſophie* nach deſſen eigenem Geſtändniſſe den erſten Wink zu dem von ihm eingeſchlagenen *neuen Weg* der Unterſuchung an die Hand gegeben hat, würde, zumahl da er in den Gefühlen und Bedürfniſſen des menſchlichen Geiſtes ſo mächtige Gegner antrift, die beſte Vorbereitung zum *Studieren* und *Verſtehen der Kritik der reinen Vernunft*, welches bis jetzt noch ſo wenigen gelungen hat, geworden ſeyn.

So wie der *Empirismus* ſchon dadurch, daſs er die *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* der philoſophiſchen Begriffe aufhebt, (wie dieſs nicht nur aus ſeiner ganzen Darſtellung durch *Locke*, ſondern ſogar aus dem eigenen Geſtändniſſe dieſes Philoſophen bekannt ſeyn ſollte) ſeine Unzulänglichkeit, Philoſophie als Wiſſenſchaft zu begründen, an den Tag legt, und eben darum auf dem Gebiete des *poſitiven Dogma-*

tismus dem *Rationalismus* das Feld räumen muſs: ſo wird durch den *Skepticismus*, oder den *negativen Dogmatismus*, die jenen *Beyden* gemeinſchaftliche Grundloſigkeit, der weſentliche Grundfehler des *poſitiven Dogmatismus überhaupt*, aufgedeckt: und der *Criticismus* leiſtet der philoſophierenden Vernunft in Rückſicht auf dasjenige, *was poſitiver und negativer Dogmatismus gemeinſchaftlich* ohne Grund vorausſetzen, eben denſelben Dienſt. Er ſelbſt da er alles, was der *Dogmatismus*, derſelbe ſey nun *poſitiv* oder *negativ*, als ausgemacht aufſtellt, in Anſpruch nimmt, kann eben ſo wenig durch *philoſophiſchen Skepticismus*, als *dieſer* durch was immer für einen der *beyden Arten* des *poſitiven Dogmatismus* bekämpft werden.

Zum Weſen alles *Dogmatismus* überhaupt gehört die als ausgemacht angenommene und einen verborgenen Widerſpruch mit ſich ſelbſt enthaltende Behauptung: daſs die *objektive Wahrheit* in der Uebereinſtimmung zwiſchen der Vorſtellung und dem *Dinge an ſich* beſtehen müſſe. Hierüber iſt der Skeptiker, der die objektive Wahrheit für unerreichbar hält, mit dem poſitiven Dogmatiker, der ſie entweder in der Erfahrung (a poſteriori) oder in der

Ver-

Vernunft (a priori) gefunden zu haben glaubt, einverstanden. Der *Kantische Criticismus* untergräbt beyde Arten des Dogmatismus, indem er dasjenige was von beyden ohne Untersuchung als *ausgemacht angenommen* ist, bey seiner Untersuchung des *Erkenntnisvermögens dahin gestellt* seyn läfst, und also bey dieser Untersuchung *nicht*, wie der Lockische Empirismus, der Leibnitzische Rationalismus und der Humische Skepticismus bey den Ihrigen *durch eine allen gemeinschaftliche grundlose Voraussetzung irre geführt wird.* Auf diesem Wege hat *Kant* herausgebracht, nicht nur dafs *Dinge an sich* weder durch Erfahrung wie die Empiriker, noch durch Vernunft, wie die Rationalisten dafür hielten, *erkennbar* sind, was schon *Hume* vor ihm gezeigt, sondern auch, dafs *objektive Wahrheit* durchaus *ohne die Erkenntnifs der Dinge an sich*, (die auch von den Skeptikern für die Bedingung oder vielmehr für die Natur dieser Wahrheit, angesehen wurde) — und mit ihr *Philosophie als strenge Wissenschaft möglich* sey.

Man kennt die *skeptische Philosophie* eben so oberflächlich als die *kritische*, wenn man diese durch jene zu bekämpfen unternimmt. Verstehen die *neuesten*, *sich selbst*

so

ſo nennenden, Skeptiker unter dem, was ſie dem Criticismus entgegen ſetzen, blos eine *ſkeptiſche Methode* ihres Angriffes: ſo ſollten ſie dabey nicht vergeſſen, daſs was immer für eine *Methode* noch keine *Philoſophie* ſey. Das Ausgemachte, welches ſie beym Gebrauch ihrer ſkeptiſchen Methoden vorausſetzen, die Principien von denen ſie dabey ausgehen, und die keineswegs bloſse logiſche Regeln, ſondern bereits gemachte Anwendungen derſelben ſind, mit einem Worte, der *Boden*, worauf ſie ſelbſt bey ihrem Angriffe des Criticismus feſt ſtehen müſſen, *muſs* wenn ſie anders als Philoſophen zu Werke gehen wollen, *entweder empiriſch*, oder *rationaliſtiſch*, oder *dogmatiſch ſkeptiſch*, folglich *immer ſo beſchaffen ſeyn*, „daſs es gegen den Criticismus durchaus nicht gebraucht werden „kann."

Der Empirismus, Rationalismus, Skepticismus, *und auch* der Criticismus muſsten und müſſen der *künftigen wiſſenſchaftlichen Philoſophie* ohne Beynamen, als ſchlechterdings nothwendige Vorbereitungen zu derſelben *vorhergehen*. Keiner, dem die letztere Philoſophie am Herzen liegt, der die unermeſslichen Vortheile die zur Veredlung der Menſchheit aus ihr erfol-

folgen müssen, zu schätzen weiss, und der zu ihrer Begründung etwas beyzutragen sich berufen fühlt, keiner schmeichle sich etwas mit Erfolg für sie unternehmen zu können; wenn er die Mühe scheut, jene *Vier* vorbereitende *Fundamentalsysteme* einzeln und im Zusammenhang zu studieren. Alle vier hängen so genau zusammen, als sie wesentlich von einander verschieden sind; keines kann allein durch sich selbst, jedes nur durch alle Uebrigen *völlig* begriffen werden; und so wie das vorhergehende zum Verstehen des darauffolgenden vorbereitet, so wirft dieses auf jenes wieder ein helleres Licht zurück. In dieser Rücksicht sind *Lockes Essay on human Understanding; Leibnitzens Nouveaus Essays sur l'entendement humain*, *Humes Enquiry concerning human Understanding* und *Kants Kritik der reinen Vernunft* die *vier* unentbehrlichen *Hauptbücher* für jeden, der die bisherige *Philosophie* gründlich studieren und die Möglichkeit einer *künftigen* Philosophie, als *Wissenschaft*, das heisst einer solchen, die auf allgemein gültigen und allgemein anzuerkennenden Grundfesten gebaut werden soll, *richtig beurtheilen* und *bewirken helfen will.* In diesen vier Werken haben die vier Männer, welche die vier einzig möglichen und nothwen-

wendigen *Hauptverſuche* der auf dem *analytiſchen* Wege Philoſophie *ſuchenden* Vernunft vollendet haben, die Reſultate ſowohl als die Principien ihrer Nachforſchung niedergelegt. Aus ihnen allein und keineswegs aus ihren *Epitomatoren* und *Kommentatoren* kann der Selbſtdenker die ganze Stärke und Schwäche *aller bisherigen Philoſophie* kennen, und aus dem, was für die *künftige Wiſſenſchaft* bereits geſchehen iſt, dasjenige beſtimmen lernen, was für ſie noch zu thun übrig iſt.

IV.

IV.

Ueber das vollſtändige Fundament der Moral.

There has been a controverſy ſtartet of late, much worth of examination concerning the general Foundation of Morals, whether they be derived from Reaſon, or from Sentiment.

DAVID HUME.

Einleitung.

1) Das *vollständige* wissenschaftliche Fundament der Moral läſst sich nur vermittelst des *durchgängigen bestimmten* Begriffes von dem eigentlichen Objekte dieser Wissenschaft, welches das *Gesetz des Willens* ist, entdecken und aufstellen.

2) Der *Wille* kann nicht ohne die Rücksicht auf das ihm allein zukommende Gesetz von den *andern Vermögen* des Gemüthes, und dieses *Gesetz* nicht ohne die Rücksicht auf den Willen *von den anderen Gesetzen* bestimmt unterschieden werden.

3) Es ist daher gleich vergeblich den bestimmten Begriff des Willens lediglich aus dem Begriffe seines Gesetzes, als den bestimmten Begriff dieses Gesetzes lediglich aus dem Begriff des Willens ableiten zu wollen.

4) Alle bisherigen Parteyen der Philosophen sind darüber einig, daſs das *Vernünftighandeln* das eigenthümliche *Gesetz*,

und das *freye Handeln* das eigenthümliche *Merkmal* des *Willens* sey.

5) Allein desto mehr sind sie darüber uneinig, was unter jenem *vernünftig* und *frey handeln* zu verstehen sey, und ihre Uneinigkeit kann nur durch durchgängig bestimmte Begriffe von derjenigen *Vernünftigkeit*, und von derjenigen *Freyheit* aufgehoben werden, die *allen* Handlungen des *Willens* (folglich den unsittlichen sowohl als den sittlichen) aber auch *nur* den *eigentlichen* Handlungen des *Willens allein* (folglich weder den Handlungen der blossen Vernunft, noch denen des blossen Begehrens) zum Grunde liegt.

6) Die *Stoiker* haben das Merkmal der *Freyheit* des Willens von dem Gesetze: *Handle vernünftig* abgeleitet, und daher diese Freyheit *in* der blossen Vernünftigkeit der Handlung bestehen lassen.

7) Die Epikuräer haben das Gesetz: *Handle vernünftig* von ihrem Begriff von der Freyheit des Willens abgeleitet; und da sie unter dieser Freyheit das Vermögen nach Lust oder Unlust zu handeln dachten, so haben sie unter dem Gesetz des Willens die Vorschrift verstanden, durch welche die Denkkraft den Trieb nach Vergnügen leitet, und die nur durch diesen Trieb die Sanktion eines Gesetzes erhält.

8) In wie ferne die *Freyheit* zum Charakter jeder Handlung des Willens, der ſittlichen ſowohl als der unſittlichen gehört, in ſo ferne war der *Stoiſche* Begriff von dem *Willen*, in welchem die Freyheit nur dem *Geſetzmäſsigen*, oder wie ſich dieſe Sekte ausdrückte, dem *vernünftigen* Wollen allein beygelegt wurde, ein unrichtiger Begriff, der auf ihre ganze Moral einen verderblichen Einfluſs haben muſste.

9) In wie ferne die von Luſt und Unluſt ſchlechterdings unabhängige Verbindlichkeit im Geſetze des Willens weſentlich zum Charakter dieſes Geſetzes gehört, in ſo ferne war der *Epikuriſche* Begriff von demſelben, in welchem die Vernunftmäſsigkeit einer Handlung nur durch ihre Beziehung auf Luſt oder Unluſt für die Perſon verbindlich ſeyn ſollte, ein unrichtiger Begriff, der auf die ganze Moral dieſer Sekte einen verderblichen Einfluſs haben muſste.

10) Die unter den neueren Philoſophen *vor Kant* gewöhnlichſte *Erklärung* des *Wollens* durch das *vernünftige Begehren*, ſollte nach dem Dafürhalten ihrer Vertheidiger das *Wahre* ſo wohl des Stoiſchen als des Epikuriſchen Begriffes in ſich vereinigen; vereiniget aber nur das *Unrichtige* von beyden.

11) Sie enthält den Irrthum der Stoiker der die Freyheit des Willens in der Unabhängigkeit vom Instinkte und in der Abhängigkeit von der Vernunft — und den Irrthum der Epikuräer der das Gesetz des Willens in der vernunftmäsigen Richtung des durch Lust oder Unlust bestimmten Bestrebens — bestehen läst.

12) *Kant* hat den durchgängig bestimmten und richtigen Begriff des *Willens* der in keinem aller bisherigen Systemen der Moral weder ausdrücklich aufgestellt, noch auch stillschweigend zum Grunde gelegt war, *dadurch erst möglich* gemacht, daſs er den bestimmten Begriff von dem *Gesetz* des Willens *so weit* festgesetzt hat, als dieses *ohne* die *vorhergehende Definition des Willens* möglich war.

13) Er hat das Wesen dieses *Gesetzes* in so ferne entdeckt, als er die gänzliche Unabhängigkeit desselben von aller Sanktion durch *Lust* und *Unlust* und die ganz eigenthümliche Art von *Vernünftigkeit*, die der *Moralität* zum Grunde liegt, durch die *Unterscheidung* zwischen der *praktischen* Funktion der Vernunft in der Gesetzgebung für den Willen (im Aufstellen des Sittengesetzes) und der *theoretischen* Funktion derselben in der Lenkung, Erweiterung und Erhöhung des blosen Triebes nach Vergnügen

gen (im *Triebe nach Glückſeeligkeit*) der Erſte gezeigt hat.

14) Allein ſo lange die *Definition* des Willens welche dadurch *möglich* geworden iſt, nicht zur *Wirklichkeit* gebracht wird, ſo lange der Begriff des *Vermögens*, worauf jenes praktiſche Geſetz allein anwendbar iſt, in ſeinem eigenthümlichen Merkmale unbeſtimmt bleibt, ſo lange iſt auch der Begriff von dem Geſetze des Willens nur gegen den *epikuriſchen*, keineswegs aber gegen den *Stoiſchen* Irrthum geſichert.

15) So lange die *Expoſitionen*, welche Kant in ſeinen Unterſuchungen über das praktiſche Geſetz gebraucht, und in welchen er immer nur gewiſſe Merkmale des in dieſer oder jener Rückſicht betrachteten Wollens, keineswegs aber das allen Willenshandlungen *gemeinſchaftliche* und denſelben allein *eigenthümliche* Merkmal aufgeſtellt hat, — z. B. die Behauptungen: „Wille iſt Kauſſalität der Vernunft in Anſehung ihrer Handlungen“ — „Er iſt ein Vermögen nach Principien, d i. nach der Vorſtellung von Geſetzen zu handeln“ — „Ein Vermögen, etwas einer Idee gemäſs hervorzubringen“ u. ſ. w. für diejenige *Definition* angenommen werden, die an der Spitze jeder wiſſenſchaftlichen Darſtellung der Moral ſchlechterdings nicht entbehrt

werden kann: ſo lange wird auch ſelbſt der *kantiſche* Begriff von dem *Geſetz des Willens* misverſtanden, gemisbraucht, und durch ihn eine den *geſunden Verſtand* empörende Moral aufgeſtellt werden müſſen.

16) Der Begriff von dem Geſetz des Willens iſt nur dann erſt durchgängig beſtimmt, wenn in demſelben auſſer dem Geſetz der praktiſchen Vernunft auch dasjenige von dieſer Vernunft verſchiedene Vermögen, für welches dieſes Geſetz gegeben iſt, und durch welches daſſelbe ausgeführt, befolgt, werden ſoll, beſtimmt gedacht wird.

17) Dieſes Vermögen kann nicht das Begehrungsvermögen ſeyn, in wie ferne darunter das durch Luſt oder Unluſt beſtimmbare Vermögen des Gemüthes verſtanden wird, welches nur unter den *theoretiſchen Vorſchriften* der Vernunft ſteht.

18) Eben ſo wenig kann jenes Vermögen die Vernunft ſelbſt oder ein beſonderes Vermögen der Vernunft das Geſetz das ſie unabhängig von Luſt und Unluſt aufſtellt, auch lediglich durch ſich ſelbſt auszuführen oder zu befolgen, ſeyn.

19) Denn dieſe Ausführung oder Befolgung kann nur in der Handlung des

Wil-

Willens, folglich nicht in einem blofsen Akt der Vernunft beftehen.

20) Die Handlung, welche in einem blofsen Akt der Vernunft, die ihr eigenes Gefetz befolgt, beftünde, würde nur eine unwillkührliche Aeufferung der in der Befolgung ihres Gefetzes von auffenher nicht gehinderten Vernunft feyn, das nothwendige Ausfchnellen einer Stahlfeder wenn der äuffere Druck aufhört; und fo wie die *Schuld* der Nichtbefolgung des Gefetzes auffer der Vernunft in den Hinderniffen ihrer Wirkfamkeit läge; fo würde das *Verdienft* der Befolgung in der blofsen Abwefenheit jener Hinderniffe aufzufuchen feyn.

21) Es gäbe gar keinen Unterfchied zwifchen *Unfittlicher* und *Nichtfittlicher* Handlung, zwifchen *Schuld* und *Unfchuld*, eben darum auch keinen Unterfchied zwifchen *Sittlicher* und *Legaler* Handlung, und überhaupt keine *Moralität*.

22) Die Darftellung der Moral, die von einem folchen Begriffe vom Willen und dem Gefetze deffelben ausgeht, mufs wenn fie durch ihre Konfequenz den durch moralifches Gefühl geleiteten, gefunden Verftand nicht in jedem ihrer Lehrfätze beleidigen foll, ihren *natürlichen* Folgen durch *künftliche* Wendungen auszuweichen

ſuchen, und daher äuſſerſt geſchraubt, ſpitzfindig, und gezwungen ausfallen.

23) Ein ſolcher Begriff von dem Geſetz des Willens iſt nicht nur den Ueberzeugungen des gemeinen und geſunden Verſtandes von der zur Sittlichkeit und Unſittlichkeit unentbehrlichen Freyheit, ſondern auch der ganzen Lehre der *Kritik der praktiſchen Vernunft*, dem Geiſte und dem Buchſtaben nach ſchlechterdings zuwider, in welcher die *Freyheit des Willens als ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft*, das heiſst: als eine Vorausſetzung behauptet wird, zu welcher das Bewuſstſeyn und der Begriff des praktiſchen Geſetzes nöthiget.

24) Unter dieſer durch die praktiſche Vernunft *poſtulierten* Freyheit kann unmöglich die Selbſtthätigkeit dieſer Vernunft, die *ſchon in dem Begriffe* derſelben liegt, in der Unabhängigkeit ihrer Vorſchrift von Luſt und Unluſt beſteht, und ſich lediglich durch die Geſetzgebung äuſſert; ſondern es muſs nur *diejenige* Selbſtthätigkeit *der Perſon* verſtanden werden, die von dem Sittengeſetze bey allen Handlungen des Willens, den unſittlichen ſowohl als den ſittlichen vorausgeſetzt wird, durch welche dieſes Geſetz eben ſowohl übertreten als befolgt werden kann, und deren *Möglichkeit* eben darum weil ſie ſich nicht begreifen

ſen läſst, durch das Sittengeſetz keineswegs begreiflich gemacht, ſondern nur *poſtuliert* wird.

25) Die *Wirklichkeit* dieſer Freyheit hingegen wird nicht durch das Geſetz des Willens poſtuliert, ſondern in dem durchgängig beſtimmten Begriffe von demſelben als Etwas Wirklichen gedacht, weil ohne dieſelbe der Wille als Wille gar nicht denkbar iſt.

26) In dieſem beſtimmten Begriffe, der durch Worte ausgedrückt, die *Definition des Willens* ausmacht, iſt die Freyheit nicht nur kein den übrigen Merkmalen des Willens *widerſprechendes*, ſondern vielmehr dasjenige Merkmal, durch welches ſich dieſelben allein in dem Begriffe des Willens *vereinigen* laſſen.

27) In allen bisher aufgeſtellten Definitionen des Willens läſst ſich die Freyheit eben ſo wenig ohne Widerſpruch denken, als in der richtigen Definition der Wille ohne Freyheit denkbar wäre.

28) Aber auch keine der bisherigen Definitionen erfüllte die Bedingungen einer regelmäſsigen, logiſch - richtigen Erklärung; indem keine weder (1) auf *alle* Handlungen des Willens die ſittlichguten und ſittlichböſen *gemeinſchaftlich*; noch

(2) auf die von den Aeuſſerungen des unwillkührlichen Begehrens verſchiedenen Handlungen des Willens *ausſchlieſſend* anwendbar war.

29) Bey *allem*, aber auch *nur* bey dem *eigentlichen Wollen* iſt der Akt des dabey immer vorkommenden *Begehrens*, von dem Akte des *Entſchluſſes*, das *Gelüſten* vom *Beſchlieſſen* verſchieden.

30) Der Akt des Begehrens beſteht in einem unwillkührlichen Streben, nicht der Perſon, ſondern nur *in* der Perſon, und iſt eine *Forderung* des durch Raiſonnement unterſtützten Triebes nach Vergnügen an die Perſon; der Akt des Entſchluſſes hingegen beſteht in der im ſtrengſten Sinne willkührlichen Aeuſſerung *nicht in* der Perſon ſondern *der Perſon ſelbſt*, welche *die Befriedigung oder Nichtbefriedigung* (ſo weit dieſelbe von *ihr ſelbſt* abhängt) beſtimmt.

31) Die Handlung, die in einer Befriedigung eines Begehrens beſteht, von welcher der *Grund* lediglich *in Forderung* des Begehrens (durch welche die Perſon ohne ihr Bewuſstſeyn hingeriſſen iſt) und *nicht* in dem *Entſchluſſe* liegt, iſt keine Handlung des Willens.

32) Die Handlung, die in *derjenigen* Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Be-

Begehrens beſteht, zu welcher der *Grund im Entſchluſſe*, oder in der Selbſtbeſtimmung der Perſon liegt, iſt Handlung des Willens; und der *Wille iſt das Vermögen der Perſon ſich durch ſich ſelbſt zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu beſtimmen.*

33) Daſs diejenige Unabhängigkeit des *Entſchluſſes* von der Forderung des Begehrens, durch welche derſelbe als der Akt der Selbſtbeſtimmung der Perſon gedacht wird, keine Täuſchung iſt, erhellt aus dem *Bewuſstſeyn* des in ſeiner Art einzigen *Geſetzes*, das ſich bey den Handlungen des Willens ſchon vor dem Entſchluſſe ankündiget, durch das *Sollen* gedacht wird, und das *Sittengeſetz* oder das *Geſetz des Willens* heiſst.

34) Dieſes *Sollen* iſt von dem *Müſſen* weſentlich, und zwar darin verſchieden; 1) daſs das *Sollen* allzeit eine *unbedingte* Nothwendigkeit bezeichnet, während das *Müſſen* zuweilen auch nur eine *Bedingte* andeutet; 2) daſs das Sollen gleichwohl als eine *vermeidliche*, das Müſſen aber als eine *unvermeidliche* Nothwendigkeit gedacht wird. Es iſt *ſchlechterdings nothwendig*, daſs ich mich aller freywilligen Beeinträchtigung des fremden Eigenthums enthalte; und es bleibt *auch dann* ſchlechterdings noth-

nothwendig *wenn* ich das Gegentheil davon thue.

35) Dieſe Nothwendigkeit, die im *Sollen* gedacht wird, läſst ſich nur in ſo ferne *zugleich* als *unbedingt*, und als *vermeidlich* denken, als dieſelbe einem Geſetze eigenthümlich iſt, welches einerſeits lediglich in der bloſsen oder *reinen Vernunft gegründet*, und daher unbedingt nothwendig iſt, andererſeits aber nur für die *Freyheit* gegeben iſt, und eben darum, weil es nur durch Freyheit ſich befolgen läſst, durch dieſelbe auch übertreten werden kann.

36) Der Akt der Selbſtbeſtimmung bey dem Wollen (der Entſchluſs) muſs in wie ferne er unter dem unbedingt nothwendigen Geſetz ſteht, von der Nöthigung ſowohl durch praktiſche Vernunft als durch Luſt oder Unluſt ſchlechterdings *unabhängig*, und folglich *abſolut frey* ſeyn. Von der *Nöthigung* durch Luſt und Unluſt, weil er ſonſt unter einer (durch Luſt und Unluſt) bedingten Nothwendigkeit — von der *Nöthigung* durch praktiſche Vernunft, weil er ſonſt unter einer *unvermeidlichen* Nothwendigkeit, folglich in keinem Falle unter der Nothwendigkeit des *Sollens* ſtehen würde.

37) Wenn der Entſchluſs unter der Nöthigung durch bloſse Vernunft ſtünde: ſo

ſo würde das Sittengeſetz nur in denjenigen Fällen gelten, nur für diejenigen Fälle nothwendig ſeyn, in welchen es *wirklich* befolgt würde, es würde alſo nur bedingte Nothwendigkeit haben. Die *Unbedingtheit* des *Sollens* läſst ſich nur in ſo ferne denken, als die Nothwendigkeit deſſelben lediglich ſolche Aeuſſerungen betrift, durch welche das Geſetz weder aufgeſtellt noch aufgehoben, ſondern blos vorausgeſetzt wird.

38) Das Sittengeſetz würde nicht *abſolut nothwendig* ſeyn, wenn daſſelbe nicht auch bey ſeiner Uebertretung feſt ſtünde, nicht für alle Willenshandlungen, dieſelben mögen ihm gemäſs oder zuwider ſeyn, Geſetz wäre, und durch den Beg iff der unſittlichen, wie der ſittlichen Handlung, als *daſſelbe Geſetz* gedacht werden müſste.

39) Der Unterſchied zwiſchen der *unſittlichen* (ſittlich böſen) und der *blos nichtſittlichen* aber *unklugen* Handlung läſst ſich nur in ſo ferne denken, als bey der letztern eine Vorſchrift der Vernunft übertreten wird, die nur unter der Bedingung der Sanktion durch Luſt oder Unluſt *Geſetz* war, und die in dem Falle der Uebertretung, wo ihr Luſt oder Unluſt entgegen wirkt, kein Geſetz iſt; während bey der erſtern eine Vorſchrift der Vernunft übertre-

treten wird, die auch bey der Uebertretung Gesetz bleibt, und sich durch den dieser Uebertretung eigenthümlichen Charakter der *Zurechnung*, *Schuld*, *Verachtung*, als Gesetz ankündiget.

40) Der Unterschied zwischen dem *Sollen* und dem *Müssen*, dem Gesetz des *Willens* und dem Gesetz des *blossen Begehrens*, dem *Sittengesetz* und dem *Naturgesetz* setzt also die *Freyheit* als ein besonderes von der Vernunft, der praktischen wie der theoretischen, sowohl, als von dem durch Lust und Unlust bestimmbaren Begehrungsvermögen verschiedenes, aus allen diesen weder einzeln noch in Verbindung erklärbares, folglich *ursprüngliches* Vermögen und zwar als das Vermögen der Person *absolute Ursache derjenigen Handlung* zu seyn, welche dem *Willen* eigenthümlich sind.

41) Die *Vernunft*, welche, in wie ferne sie dem bey dem Akt des Begehrens geschäftigen Triebe nach Vergnügen Vorschriften giebt, das durch Lust und Unlust bestimmte Streben durch Einsicht leitet, und folglich nur solche Gesetze aufstellt die lediglich durch Lust und Unlust gelten, heisst, und ist blos die *Theoretische*. Sie heisst und ist nur in so ferne *praktisch* als sie jener beym Wollen im Akte des Entschluss-

ſchluſſes allein ſtatt findenden aber demſelben weſentlichen *Freyheit* ein *Geſetz* giebt, das unabhängig von Luſt und Unluſt Geſetz iſt, und das ſich in dieſer Unabhängigkeit nur in ſo ferne als *Geſetz* denken läſst, als es blos für jene Freyheit aber *keineswegs durch dieſelbe*, folglich auch von der Handlung derſelben unabhängig, *nothwendig* iſt.

42) Die Vernunft läſst ſich alſo *ohne* jene von ihr weſentlich verſchiedene *Freyheit*, eben *ſo wenig* als ohne ihre eigene Unabhängigkeit von Luſt und Unluſt, als *praktiſche* Vernunft denken.

43) Die *moraliſche Geſetzmäſsigkeit* (die ſittliche Güte) einer ſittlichen Handlung iſt von der bloſsen Legalität der Nichtſittlichen, dadurch verſchieden, daſs ſie die um ihrer ſelbſt willen beabſichtigte Uebereinſtimmung des freyen Entſchluſſes mit dem Geſetz, oder der nothwendigen Handlungsweiſe der Vernunft iſt. Die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens die den Stoff der Handlung ausmacht, muſs *wegen* ihrer Geſetzmäſsigkeit durch die Perſon beſchloſſen ſeyn. Dieſs läſst ſich nur in ſo ferne denken, als die Perſon um die Geſetzmäſsigkeit zur Triebfeder ihres Entſchluſſes zu machen keines andern Grundes bedarf, dabey lediglich

von

von ſich ſelbſt abhängt, folglich das Vermögen hat abſolute Urſache der Uebereinſtimmung ihres Entſchluſſes mit dem Geſetze zu ſeyn.

44) Würde bey der *ſittlich guten* Handlung das Geſetz nicht durch dieſe Freyheit, ſondern durch Vernunft ausgeführt: ſo läge der Grund von der Uebereinſtimmung der Handlung mit dem Geſetze theils in den Umſtänden auſſer der Perſon durch welche die Vernunft in ihrer Wirkſamkeit nicht gehindert oder wohl gar befördert wurde, theils in der unvermeidlichen Nothwendigkeit mit welcher die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft geſchäftig wäre. Die Uebereinſtimmung der Handlung mit dem Geſetze wäre keineswegs der Grund und die Folge des ſittlichen Entſchluſſes; ſondern dieſer Entſchluſs wäre nichts anders als eine naturnothwendige unvermeidliche Folge der einzig möglichen Handlungsweiſe der Vernunft unter günſtigen äuſſeren Umſtänden.

45) Ohne die von der praktiſchen Vernunft eben ſo weſentlich als vom Triebe nach Vergnügen verſchiedene Freyheit wäre alſo kein Unterſchied zwiſchen Legalität und Moralität denkbar.

46) Die *moraliſche Geſetzwidrigkeit* einer Handlung, die *Unſittlichkeit* derſelben iſt

ist von der bloſsen Illegalität der Nichtſittlichen Handlung dadurch verſchieden, daſs ſie in der freywilligen, folglich wiſſentlichen Uebertretung des Geſetzes beſteht, die nur alsdann möglich iſt, wenn die Befriedigung des Begehrens die den Stoff der unſittlichen Handlung ausmacht, gegen die Forderung des Geſetzes um der Luſt oder Unluſt willen durch Freyheit beſchloſſen wird; oder welches daſſelbe heiſst, wenn die Luſt oder Unluſt durch die Perſon gegen das Geſetz zum Beſtimmungsgrund des Entſchluſſes gemacht wird. Dieſs läſst ſich aber nur in ſo ferne denken, als die Perſon um die Luſt oder Unluſt dem Geſetze vorzuziehen keines Grundes auſſer ihrer Freyheit bedarf, dabey lediglich von ſich ſelbſt abhängt, folglich das Vermögen hat abſolute Urſache des Widerſpruchs zwiſchen ihrem Entſchluſſe und dem Geſetze zu ſeyn.

47) Würde bey der unſittlichen Handlung die Luſt oder Unluſt dem Geſetze nicht durch Freyheit, ſondern durch unvermeidliche Nothwendigkeit vorgezogen: ſo läge der Grund der Geſetzwidrigkeit der Handlung nicht lediglich in der Perſon, ſondern theils in den äuſſeren Umſtänden theils in der Schwäche der Vernunft, und das Sittengeſetz könnte dann nicht für jeden Wil-

len gelten, ſondern nur für den Willen gewiſſer von der Natur von innen und auſſen mehr begünſtigten Menſchen, bey welchen ſich gar keine dem Geſetz widerſprechende Handlung denken lieſse, ſo wenig als bey den übrigen, für welche jenes Geſetz gar nicht gegeben wäre.

48) Ohne die von der praktiſchen Vernunft eben ſo weſentlich als vom Triebe nach Vergnügen verſchiedene Freyheit, wäre alſo kein Unterſchied zwiſchen Unſittlicher und blos Nichtſittlicher Handlung denkbar.

49) Ohne dieſe Freyheit iſt kein *Gewiſſen* denkbar — keine *Zurechnung* die ſowohl beym *Verdienſt* als bey der *Schuld* das Vermögen in der Perſon vorausſetzt, *abſolute Urſache* der Handlung zu ſeyn, das Geſetz durch einen Akt zu befolgen der daſſelbe auch übertreten, oder durch einen Akt zu übertreten der daſſelbe auch hätte befolgen können.

50) Unter *Willkühr* in engſter Bedeutung kann nur dieſe beym *Wollen* allein Statt findende abſolute Freyheit verſtanden werden, und dieſe Benennung kann den Handlungen *die ihren Grund in Vorſtellungen haben* überhaupt, und den von äuſſern Zwang unabhängigen Wirkungen nur in einer

einer weiteren Bedeutung beygelegt werden; nämlich in wie ferne dieselben mit den Handlungen des Willens äussere Aehnlichkeit haben.

51) Der *gemeine* und *gesunde Verstand* unterscheidet bey der sittlichen Beurtheilung den *Entschluss*, den er sich als den Akt der blossen *Willkühr* denkt, von der Foderung des *Gewissens* (dem Akte der praktischen Vernunft) sowohl als von der Foderung des *Gelüstens* (dem Akt des Begehrens, oder des durch theoretische Vernunft geleiteten Triebes nach Vergnügen) und ist sich in dem Vermögen den Entschluss zu fassen, der Freyheit bewusst, entweder nach den Forderungen des Gewissens, *oder* nach den Forderungen des Gelüstens zu handeln.

52) Der gemeine und gesunde Verstand ist also mit der *philosophierenden Vernunft* in so ferne *einverstanden*, als diese den *Willen* für das Vermögen der Person erklärt absolute Ursache der Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens zu seyn.

53) Da die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens nur in so ferne ein *Wollen* seyn kann als sie unter dem absoluten Vermögen der Person steht, das heisst: als sie frey ist: so besteht die *allgemeine*

meine und *eigenthümliche Form des Willens* in der *Freyheit.*

54) Da die Freyheit dem Wollen nur in so ferne zukommen kann, als dasselbe weder Gesetzgebung der praktischen Vernunft, noch Forderung des Begehrens, sondern Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Letztern nach dem Gesetz oder gegen das Gesetz der Erstern ist: so besteht die einzig mögliche *Materie des Willens* in dieser Befriedigung oder Nichtbefriedigung.

55) Die *besondere* jeder einzelnen Willenshandlung eigenthümliche Form besteht in dem Verhältnisse der *Freyheit* zum Gesetze derselben, folglich *entweder* in der *Sittlichkeit oder Unsittlichkeit*; je nachdem sich die Freyheit für oder gegen das Gesetz bestimmt.

56) Durch diesen *durchgängig bestimmten Begriff des Willens* läſst sich allein das *vollständige* Fundament der Moral entdecken, welches *Erstens:* In dem *Grunde des Unterschiedes* zwischen dem Gesetz des Wollens und dem Gesetz des Begehrens, zwischen Moralität und Legalität, zwischen sittlicher und nichtsittlicher Handlung; *Zweytens* in dem *Grunde des Zusammenhangs* zwischen dem Gesetze des Wollens und den Gesetzen des Begehrens, und der

Unter-

Unterordnung der Letztern unter das Erstere besteht.

Die erste der beyden nächstfolgenden Abhandlungen beleuchtet den Begriff des Willens in Rücksicht auf die *Form*, die zweyte in Rücksicht auf den *Stoff des Wollens*; die Eine soll den *Unterschied* zwischen dem eigentlichen Wollen und dem blossen raisonnierten Begehren, und den *Unterschied* der Freyheit sowohl von der praktischen Vernunft, als von dem durch Lust und Unlust bestimmten und durch Denkkraft geleiteten Begehren, die Andere aber den *Zusammenhang* zwischen der Freyheit, und den beyden letztern erläutern.

Ueber den Unterschied
zwischen
dem Wollen und dem Begehren
in Rücksicht
auf das

Sittengesetz.

An
Herrn Professor Schmid
in Jena.

Theuerster Freund!

Ihre Einwendungen gegen meine Theorie von der *Freyheit* lassen mir kaum einen Zweifel übrig, nicht nur, dass wir beyde über den *Willen* und dessen eigenthümliches *Gesetz* wesentlich verschieden denken, sondern auch, dass Ihr *Grundbegriff von der Moralität* gänzlich von demjenigen abweiche, den die *Kritik der praktischen Vernunft* aufstellt, und den Sie doch wenigstens seinen *wesentlichen* Bestimmungen nach angenommen zu haben glauben und beken-

bekennen. Einer von uns beyden muſs dieſen Grundbegriff misverſtanden haben; entweder ich, der ich denſelben nur in ſo fern gefaſst zu haben glaube, als ich unter der *moraliſchen Handlung überhaupt* (der ſittlichen und unſittlichen) die Handlung der *abſoluten*, von aller Selbſtthätigkeit der bloſsen Vernunft weſentlich verſchiedenen, *Freyheit* denke, die das praktiſche (durch Selbſtthätigkeit der Vernunft für jene Freyheit aufgeſtellte) Geſetz entweder befolgt oder übertritt — oder *Sie*, der Sie ſich von demſelben Grundbegriff keineswegs weſentlich zu entfernen meynen, indem Sie die moraliſche Handlung lediglich der praktiſchen Vernunft zuſchreiben, die zu derſelben erforderliche Freyheit auf die Selbſtthätigkeit dieſer Vernunft einſchränken, dieſelbe den *unſittlichen* Handlungen abſprechen und dadurch den weſentlichen Unterſchied zwiſchen denſelben und den blos *Nichtſittlichen* aufheben.

Ich halte es für *Pflicht* Ihre ſcharfſinnigen Einwürfe umſtändlich zu beantworten, und den gegenwärtigen Brief wenigſtens um jener Einwürfe willen dem philoſophiſchen Publikum mitzutheilen. Jemehr es das Anſehen hat, daſs uns unſre Verhandlungen in unſern Ueberzeugungen weit eher von einander entfernen, als gegen

gen einander näher bringen dürften: deſto geſchickter ſcheinen ſie mir über die noch immer ſtreitigen Principien der wichtigſten aller Wiſſenſchaften neues Licht zu verbreiten.

Wir ſind ſelbſt über die *Thatſache des Bewuſstſeyns*, welche Sie mir zuzugeben ſcheinen, und die in der Unterſcheidung zwiſchen der Forderung des Gewiſſens von der Forderung des Gelüſtens, und beyder von dem *Entſchluſſe*, beſteht, nichts weniger als einverſtanden. *Sie* finden dieſe Thatſache nur bey den *ſittlich guten* Handlungen. *Ich* finde ſie auch bey denjenigen, die ich *unſittlich* nenne und von den blos *Nichtſittlichen* eben dadurch unterſcheide, daſs die erwähnte Thatſache bey den letztern nicht vorkommt. Sie iſt das *Faktum* aus welchem ich den Begriff von der *Handlung des Willens überhaupt*, des unſittlichen ſowohl als des ſittlichen, ſchöpfe. Ich weiſs, daſs man auch blos nicht ſittliche, unwillkührliche, durch ein Begehren, bey dem die bloſse *theoretiſche* Vernunft geſchäftig iſt, hervorgebrachte Handlungen dem *Willen* zuſchreibt; aber ich weiſs auch, daſs ſchon der Streit der Philoſophen über Willen und Freyheit Beweiſes genug iſt, daſs es der Philoſophie an einem hinlänglich beſtimmten Begriff, der den philoſophi-

phiſchen Sprachgebrauch feſtſetzen und den gemeinen dadurch verbeſſern muſs, gefehlt habe.

Ich kann mir keine eigentliche Handlung des Willens denken, bey der nicht 1) eine Forderung des durch Luſt und Unluſt beſtimmten Triebes, das heiſst: ein *Begehren*, 2) die Forderung der praktiſchen Vernunft, die Stimme des Gewiſſens, laut würden, und 3) ein von dieſen beyden Forderungen verſchiedener *Entſchluſs* vorkäme. Wo auch nur Eine von dieſen drey Bedingungen fehlt, findet kein eigentliches Wollen ſtatt. Die Forderung des Begehrens iſt bey der Willenshandlung *an die Perſon gerichtet*, und ihr Objekt iſt die Befriedigung des Triebes nach Vergnügen, ſo weit ſie durch den *Entſchluſs* möglich iſt, aber *ohne Rückſicht* auf das praktiſche Geſetz. Die Forderung der praktiſchen Vernunft iſt ebenfalls nur an die Perſon gerichtet und ihr Objekt iſt entweder Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Triebes nach Vergnügen, ſo weit dieſelbe durch Entſchluſs möglich iſt und zwar *aus bloſser Rückſicht auf die Geſetzmäſsigkeit* des Entſchluſſes. Der *Entſchluſs* iſt die Handlung der Perſon ſelbſt, und ſein Objekt iſt entweder bloſse Befriedigung des Gelüſtens ohne Rückſicht auf das im Bewuſstſeyn vorhan-

handene Gesetz, oder Befriedigung oder Nichtbefriedigung aus Rücksicht aufs Gesetz.

Das *Gesetz des Gewissens* hat die Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens nur in so ferne zum Objekt als beyde *in unsrer Gewalt sind*, als wir uns zu beyden Selbst zu bestimmen vermögen. Sein nächstes und unmittelbares Objekt ist also der *Entschluss*, der es nur in so ferne seyn kann, als er *frey*, das heisst: an und für sich von dem Gesetze unabhängig ist, und das Vermögen voraussetzt, dasselbe entweder zu befolgen oder zu übertreten. Für beyde Fälle muss dieses Vermögen von der *Vernunft wesentlich verschieden* seyn; für den Einen, weil es sonst das Gesetz der Vernunft nicht von sich stossen, für den andern, weil es sonst dieses Gesetz nicht *frey* ergreifen könnte.

Hierüber bin ich Ihnen freylich genauere Rechenschaft schuldig, die ich in derselben Ordnung abzulegen im Begriffe bin, in welcher mich die Bemerkungen, die den Inhalt Ihres Briefes ausmachen, dazu auffordern.

„Zuförderst" schreiben Sie „räume ich „ohne Widerrede ein, dass ich mich einer „*Sprachverwirrung* schuldig finde, indem „ich den Akt des Handelns nach dem Ge„setz und um des Gesetzes willen nicht

„sorg-

„ſorgfältig genug vom Bewuſstſeyn des „Geſetzes unterſchieden habe, die doch „im Bewuſstſeyn ſich deutlich genug unter„ſcheiden laſſen. Allein auf der andern „Seite ſcheinen *Sie* dieſe zwey Akte, die ich „nicht unterſchieden habe, zuſehr von ein„ander zu trennen, ſie unabhängig von ein„ander vorzuſtellen, da, wie mich dünkt, „ihr Unterſchied eben ſo klar aber nicht „klärer als ihr realer Zuſammenhang im „Bewuſstſeyn ſich offenbahrt.“ In dieſer erſten Bemerkung Ihres Briefes finde ich ſchon unſern eigentlichen Streitpunkt verrückt, und die Hauptfrage auf die *ſittlich guten* Handlungen eingeſchränkt, da ſie doch eigentlich die *moraliſchen* Handlungen *überhaupt* (die Gattung zu der ſich die *guten* und die *böſen* wie *Arten* verhalten) betrift. *Dieſe* Gattung von Handlungen nun kann ich mir nicht ohne *drey* weſentlich verſchiedene Akte denken, die zwar auch weſentlich aber nur in ſo ferne zuſammenhängen als ohne ſie die Willenshandlung und ihre Moralität überhaupt unmöglich wäre; den Akt des unwillkührlichen Begehrens, den Akt der in der Aufſtellung und Ankündigung ihres Geſetzes beſchäftigten praktiſchen Vernunft, und den Akt der *Freyheit*, die durch den *Entſchluſs* handelt. Der Akt der Freyheit ſteht freylich mit dem Akt des Geſetzgebens bey

jeder

jeder moraliſchen Handlung im *Zuſammenhang;* weil das Geſetz nur die Freyheit betrift, nur für dieſelbe gegeben iſt, nur durch Freyheit befolgt und nur durch ſie übertreten werden kann, und weil ſich folglich die gute und böſe Handlung des Willens eben ſo wenig ohne den Akt des Geſetzgebens als ohne den von demſelben weſentlich verſchiedenen Akt der Freyheit denken läſst. Der Akt der Freyheit iſt in der Handlung *nach* dem Geſetz und in der *gegen* das Geſetz, als Akt der Freyheit, (generiſch) *eben derſelbe;* ſo wie der Akt des Geſetzgebens. Nur dadurch hat die ſittlich böſe mit der ſittlich guten Handlung ein *gemeinſchaftliches*, die unmoraliſche von der illegalen und die moraliſch gute von der legalen Handlung *unterſcheidendes* Weſen, welches darin beſteht, daſs die Perſon durch Freyheit, nicht durch Vernunft, Urheberinn ihrer vernunftmäſsigen oder vernunftwidrigen Handlung iſt, worunter die letztere nur darum nicht *unklug* ſondern *böſe* heiſst, weil ſie nicht aus Ermanglung der Vernunftwirkung ſondern bey aller Vernunftwirkung durch Freyheit — die andere darum nicht *klug*, ſondern *gut* heiſst, weil ſie nicht durch bloſse Vernunftwirkung ſondern durch Freyheit und zwar ſo geſchiehet, daſs durch eben dieſelbe Freyheit bey derſelben Vernunftwirkung das Gegen-

theil

theil hätte geschehen können. Von diesem letztern Umstand hängt das *Verdienst*, der *Werth*, das *Wesen* der sittlich guten Handlung meiner Ueberzeugung nach so gänzlich ab, daſs ich mir eine solche Handlung durchaus nicht denken kann, ohne nicht in derselben den Akt des Handelns nach dem Gesetze einem von der Vernunft ganz verschiedenen Vermögen einzuräumen.

„Je kräftiger und lauter, je fester und „sicherer, je klärer und unzweydeutiger die „praktische Vernunft im Bewuſstseyn spricht, „desto sicherer folgt der Wille. Ich wähle „zwischen Recht und Nutzen; aber ich fol„ge der mächtigsten Stimme, und wenn „mir das Gesetz vor Augen schwebt als *mein* „Gesetz, und wenn ich seine Anwendung „auf den vorliegenden Fall klar vor Augen „sehe, bestimmt und unzweydeutig: so „handle ich immer wie das Gesetz for„dert.“ — Ich meines Orts kann mir an der praktischen Vernunft keine Grade denken. *Ihre* Stimme sagt immer eben dasselbe und auf dieselbe Art. Sie wird freylich nur im Zustande der Besonnenheit vernommen; aber sie spricht auch nur bey diesem Zustand und für denselben. Bey den blossen Wirkungen des unwillkührlichen, es sey nun vernünftigen oder unvernünftigen Begehrens hat sie gar keine Stimme. Sie

kann

kann daher durch keine stärkere Stimme des bloſsen Gelüſtens übertäubt werden, ſie ſpricht nur bey dem Zuſtand der *willkührlichen* Beſriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens, für welche ſie allein ihr Geſetz aufſtellt. Bey dieſem Zuſtande des eigentlichen Wollens erhält die Forderung des Gelüſtens nur in ſo ferne das Uebergewicht über die Forderung des Gewiſſens als ihr daſſelbe durch Freyheit eingeräumt wird. Bey einem in der Tugend befeſtigten Charakter wird freylich die Stimme der Vernunft, lauter, kräftiger u. ſ. w. *vernommen.* Aber wenn hier nicht etwa von der ſogenannten Temperamentstugend die Rede ſeyn ſoll: ſo iſt jenes beſſere *Vernommenwerden* eine Folge der Freyheit welche ſich dieſen Charakter errungen hat. Der Böſewicht (nicht der Unglückliche der nur ein bösartiges Temperament hat) kann es wohl dahin bringen, daſs er die Stimme des Gewiſſens zu vernehmen aufhört, weil er durch oft wiederholtes freywilliges Nachgeben ſich nach und nach um die *Beſonnenheit* gebracht hat, die eine weſentliche Bedingung jeder Handlung des Willens iſt. Der Tugendhafte hingegen hat ſich durch freywilliges Unterordnen der Befriedigung ſeines Gelüſtens unter ſein Gewiſſen nach und nach eine Geſchmeidigkeit des Gelüſtens ſelbſt, und eine Fertigkeit im Zuſtande

de der Besonnenheit zu beharren, überhaupt eine Verbesserung seines Temperaments selbst errungen, durch welche ihm die Sittlichkeit ohne Abbruch ihrer Verdienstlichkeit erleichtert wird, weil diese grössere Leichtigkeit eine Folge seiner Freyheit ist.

„Ich bin mir bewusst, dass ich nie geradezu wider mein Gewissen handle, nie „der Forderung der praktischen Vernunft „wissentlich widerspreche, dass ich nur im „Fall der Unwissenheit, der Dunkelheit „meiner Vorstellungen, des Zweifelns was „recht und gut sey, oder wenn das Gesetz „meinem Bewusstseyn entrückt war, *pflicht-„widrig handle* (?). Und das scheint mir „so wenig etwas besonderes oder Erworbe-„nes zu seyn, dass ich vielmehr mir selbst „ein so armer Sünder und noch ärmer er-„scheine, denn meine Brüder und Schwe-„stern neben mir nimmermehr sind.“ Diess kann ich leider von *meinem Gewissen* nicht nachsagen. Ich bin mir nur bewusst, dass ich weit öfter nicht sittlich, und ohne eigentliches Wollen als sittlich und unsittlich und durch eigentliches Wollen handle. Wenn das Gesetz meinem Bewusstseyn *entrückt war*, und ich dagegen handelte, bin ich mir nur einer illegalen, keineswegs einer pflichtwidrigen Handlung bewusst.

End-

Endlich bin ich mir nur bewuſst, daſs ich nicht darum eine geſetzwidrige Handlung beſchloſſen habe, *weil* ſie geſetzwidrig iſt, aber ich fürchte, Handlungen beſchloſſen zu haben, welche geſetzwidrig ſind, und beym Bewuſstſeyn, daſs ſie es ſind. Nur *in ſo ferne* kann ich mich einen *Sünder* nennen.

„*Ich will* heiſst mir: ich entſchlieſse „mich mit Wahl. So weit bin ich mit Ih„nen einverſtanden, und ich bedaure, daſs „ich das nicht deutlich und ausdrücklich ge„ſagt habe. *Ich begehre* heiſst mir: ich be„ſtrebe mich meine Kräfte auf gewiſſe Wei„ſe zu gebrauchen ohne Wahl.“ *Mir* hingegen heiſst: *ich will*, nicht: *ich entſchlieſſe mich mit Wahl;* theils weil ich mir keinen eigentlichen Entſchluſs *ohne* Wahl denken kann; theils weil der Entſchluſs, in wie fern er den Akt des Wollens bedeuten ſoll, keineswegs nur *was immer für eine* Wahl, durch was immer für ein Wählendes, ſondern eine *beſondere Art* von Wahl vorausſetzt. *Ich will*, heiſst mir: Ich beſtimme mich ſelbſt zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens. *Ich begehre*, heiſst mir keineswegs wie Ihnen: *Ich beſtrebe mich meine Kräfte auf eine gewiſſe Art zu gebrauchen*, *ohne Wahl*. Denn ich kann mir ein Begehren *ohne* eigentliches

Be-

Bestreben meine Kräfte zu gebrauchen denken, und ein Bestreben meine Kräfte zu gebrauchen, *das kein blosses* Begehren ist. Begehren ist mir ein Streben nach Lust und durch Lust; und ich unterscheide den Akt des Begehrens eben so sehr von der *That*, die eine Folge eines blossen Begehrens, als den Akt des Wollens von der That, die die beabsichtigte unmittelbare Folge jenes Akts ist, und nur als solche mit jenem zusammengenommen *Handlung* der Person im engsten Sinne heisst.

Wollen und *wählen* ist mir nicht Einerley, ob ich gleich dafür halte, dass Wahl im *strengsten* Sinne des Wortes nur beym Wollen statt findet. Wenn ein gegenwärtiger aber kleinerer Genuss mit einem zukünftigen aber grösseren in Collision kömmt, und Einer dem Andern vorgezogen wird: so nennet man dieses wohl auch überhaupt ein *Wählen.* Allein so lange dasselbe nur durch das blosse unwillkührliche, sey es auch, *raisonnirte* Begehren geschieht, und der Grund des Vorzuges blos in dem *unwillkührlichen Uebergewichte* der Einen Lust über die Andere gelegen ist; so lange die Wahl nicht durch den Willen, durch einen Akt der Selbstbestimmung zu Einem von zwey gleich möglichen geschehen ist: so lange kann ich sie

nicht im strengsten Sinne für *meine Wahl* erkennen. *Nicht ich*, sondern Lust oder Unlust, durch Denkkraft geleitet, hat für mich gewählt.

„Ich möchte sagen: Es giebt ein sinn„liches und ein vernünftiges Begehren. „Wenn meine Sinnlichkeit mit der Vernunft „nicht kollidirt, so handle ich nur aus ver„nünftigen *Begehren;* denn es giebt alsdann „keine *Wahl* für mich." — Bey jedem blos *instinktartigen* Begehren findet keine solche Kollision statt. Denn wo die Vernunft gar nicht wirksam ist, da kann ihr auch die Sinnlichkeit nicht widersprechen. Und doch werden Sie das blos instinktartige Begehren *darum* kein *vernünftiges* nennen. Das Vernünftige, durch Denkkraft modificierte Begehren, das durch Raisonnements geweckte und geleitete Gelüsten kann aber sehr oft mit der Forderung der praktischen Vernunft in Kollision kommen; und ist jederzeit in einer solchen Kollision, in wie fern jedes *Begehren* auf *Befriedigung um der Lust willen* dringt, das Gegentheil von der Forderung der praktischen Vernunft.

„Wollen, das heisst wählen, kann ich „freylich das was *nicht gut ist;* aber nicht „das was böse ist; weil ich nur wollen „kann, was ich begehre. Ich begehre aber

„über-

„überall nichts Böses.“ — Dieſs folgt freylich aus *Ihren* Begriffen vom *Wollen* und *Begehren*. Nach den Meinigen hingegen kann ich *das Gegentheil* von dem *wollen*, was ich *begehre*. Denn *Wollen* iſt mir: mich ſelbſt zur Befriedigung *oder* Nichtbefriedigung meines Begehrens beſtimmen. In wie fern ich *will*, *begehre* ich durchaus nicht; und in wie ferne ich *begehre*, *will* ich nicht. Was ich *begehre*, iſt (im moraliſchen Sinne) weder gut noch böſe. Aber was ich *will* iſt, und zwar, *durch* mein Wollen ſelbſt, *entweder* gut, *oder* böſe. Selbſt das praktiſche Geſetz iſt nur als Geſetz des Willens gut, in wie fern es ein Geſetz für die von der Venunft verſchiedene *Freyheit* der Perſon iſt, bey aller ſeiner Nothwendigkeit dieſe Freyheit nicht nur nicht aufhebt, ſondern nur *für ſie* da iſt, und nur *durch ſie* erfüllt werden kann. *Dieſe* Freyheit iſt nicht die Selbſtthätigkeit der praktiſchen Vernunft, die nur in der Unabhängigkeit der Handlung der Vernunft vom Trieb nach Vergnügen beym Aufſtellen des Geſetzes, und in der von der Sanktion durch Luſt und Unluſt unabhängigen Verbindlichkeit beſteht, und die ganz *unwillkührlich* iſt. „Ich begehre überall nichts „böſes“ ſagen Sie. Das geb' ich gerne zu; weil das *Böſe* (in ſittlicher Bedeutung), das heiſst diejenige Befriedigung des Gelü-

 ſtens,

ſtens, die dem *Geſetz* der *Freyheit* widerſpricht, kein Objekt eines Begehrens ſondern ſchlechterdings nur des Wollens ſeyn kann.

„Meine Handlungen ſind alſo nicht „frey, obgleich mein Wille durch etwas „freyes, durch die praktiſche Vernunft beſtimmt wird.“ Hier denken Sie nicht nur unter *Willen*, ſondern auch unter der *praktiſchen Vernunft* ganz etwas anders als ich. Sich ſelbſt beſtimmen und *durch nichts beſtimmt* werden können, iſt mir der weſentliche Charakten der Perſon, in wie fern ſie *Willen* hat. Auch kann ich eine geſetzmäſſige Handlung nur in ſo ferne für *ſittlich* erkennen, als ich dabey nicht durch meine unwillkührlich wirkſame Vernunft beſtimmt worden bin: ſondern als *ich mich ſelbſt* nach der Forderung des *unwillkührlich* aufgeſtellten Geſetzes beſtimmt habe. Das *praktiſche* der Vernunft beſteht theils darin, daſs ſie das Geſetz *ſelbſtthätig* aufſtellt, theils darin, daſs das Geſetz blos für die von ihr ſelbſt verſchiedene *Freyheit* gegeben iſt. Praktiſch in dem Sinne, daſs die Befriedigung oder nicht Befriedigung des Begehrens *durch ſie wirklich*, und nicht blos *in der Idee* beſtimmt wird, kann ſie durch die von ihr verſchiedene Freyheit werden, der ſie das Geſetz giebt, das nur dadurch von den Geſetzen

ſetzen des Begehrens, (pſychologiſchen *Naturgeſetzen.* Z. B. dem des Strebens nach Glückſeligkeit) weſentlich verſchieden iſt, daſs das Begehren, kein Wollen; daſs jenes unwillkührlich, und dieſes frey iſt; das Geſetz des Einen unvermeidlich, das andere aber nur frey befolgt wird; und darum auch eben ſowohl nicht befolgt werden *kann.*

„Wenn ich mir einen Grund der Hand-
„lungen denke: ſo denke ich etwas, womit
„wenn es geſetzt wird ein Anderes regelmäſ-
„ſig (das, wenn der Grund mit der Folge
„ſinnlich gedacht wird, Urſache, die Folge
„Wirkung heiſst). Das was nichts anders
„regelmäſsig, *alſo* nothwendig, ſetzt, iſt
„kein Grund. *Ihre* Freyheit kann ich da-
„her keinen Grund nennen, weil, wenn ich
„ſie ſetze nichts anderes Beſtimmtes und Re-
„gelmäſsiges geſetzt wird. Hier bin ich
„wieder an der Klippe des Ungefährs unter
„dem Namen eines Grundes, dem gerade
„die weſentliche Eigenſchaft eines Grundes,
„nämlich Beſtimmtheit einer einzig mögli-
„chen Folge fehlt.“ — Hier glaube ich mich endlich an der eigentlichen Quelle aller Ihrer Einwendungen gegen die abſolute Freyheit des Willens zu befinden — die in Ihrem bisherigen Begriffe *von dem Grunde überhaupt liegt*, in welchen Sie ein Merk-

 mal

mal aufgenommen haben, das ich in dem Meinigen weder finden, noch unterbringen kann. Wenn der *Grund überhaupt*, und nicht etwa eine *besondere Art* des Grundes, gedacht werden soll, so darf ich in den Begriff desselben nichts von der Art und Weise aufnehmen, wie der Grund zum Grund wird, ob durch sich selbst oder durch etwas Anderes, ob nothwendig oder zufällig? *Grund* ist mir *überhaupt* dasjenige, was sich zu einem von ihm verschiedenen, wie der Vordersatz eines hypothetischen Urtheils zum Nachsatze verhält. Grund ist also nicht dasjenige, *womit*, sondern *wodurch* ein anderes gesetzt wird. Nur der Nachsatz ist im hypothetischen Urtheile dasjenige, dem das Merkmal des *bestimmt gesetzten*, des gesetzmäfsigen, des einzig möglichen zukömmt; nicht der Vordersatz, für den es *anderswoher* ausgemacht werden mufs, in dessen Begriffe es unbestimmt bleiben mufs: ob ihm Nothwendigkeit *oder* Zufälligkeit zukomme. Die Bestimmtheit der Folge hängt zwar mit dem Grunde überhaupt zusammen, darf aber auf den Grund überhaupt, in wie fern er von der Folge verschieden ist, nicht übertragen werden. Die Folge wird durch den Grund gesetzt, nicht der Grund durch die Folge. Die Folge hat daher immer Nothwendigkeit, aber darum keineswegs der Grund, und die Nothwendigkeit der Folge

ist

ist *entweder* hypothetisch *oder* absolut, je nachdem der Grund *zufällig* oder *nothwendig* wirkt. Sie nennen daher mit Unrecht die Bestimmtheit der Folge *eine wesentliche Eigenschaft des Grundes.* Dieselbe ist in dem Begriffe des *Grundes überhaupt* nur eine wesentliche *Eigenschaft der Folge;* diese wird nur *durch den* Grund gesetzt, und kann durch ihn zufällig *oder* nothwendig gesetzt seyn. Aufs wenigste liegt ein Doppelsinn darin; wenn Sie l. Fr. die Bestimmtheit der Folge eine *Eigenschaft des Grundes* nennen. Wollen Sie damit nichts weiter sagen als: Kein Grund läſst sich ohne eine *durch* ihn bestimmte Folge denken, so haben Sie recht. Soll es aber so viel heissen als: kein Grund läſst sich ohne eine *in ihm* selbst *bestimmte* Folge denken, so kann ich Ihnen nicht beystimmen.

Die Folge kann nur dann, und in so ferne *im Grunde selbst* bestimmt gedacht werden, wenn der Grund *durch etwas anders* zum Grunde wird, wo also die Folge durch ihn nur in so ferne gesetzt wird, als er selbst durch einen andern Grund gesetzt ist. So ist, um mich eines nahen Beyspiels zu bedienen, die Forderung der praktischen Vernunft an die Person nicht eine blos *durch* sondern auch *in* dieser Vernunft *bestimmte Folge*, und daher ist diese Forderung eine

schlechthin nothwendige *Folge* der prakti-
schen Vernunft. Ich sagte diese Forderung ist *in* der Vernunft *bestimmt* — nämlich in *ihrer Form*, welche die Vernunft sich nicht selbst bestimmen, nicht selbst geben konnte, sondern die *in ihr* und *mit* ihr *gegeben ist*. So ist hingegen die *Erfüllung* dieser Forderung keine *blos durch* die praktische Vernunft, und durchaus nicht eine *in* derselben, sondern eine *durch* den *Willen vermittelst* der praktischen Vernunft, und durchaus nicht *in* dem Willen bestimmte Folge: weil *durch den Willen* keineswegs *nur Eine* von zwey entgegengesetzten Handlungsweisen, sondern beyde mit dem Vermögen gegeben sind: zu Einer derselben sich selbst zu bestimmen, oder welches eben so viel heisst: das Vermögen durch sich selbst Grund seiner Handlung — absolute Ursache — zu seyn.

Ich kann allerdings *meine Freyheit* einen Grund nennen; weil, wenn ich dieselbe setze, durch sie dasjenige, was sowohl im Begriff eines *Grundes überhaupt*, als insbesondere eines *absoluten Grundes*, als gesetzt gedacht werden muss, wirklich gesetzt wird. Das bestimmte und regelmässige, das *durch* die Freyheit, dem Vermögen als Grund in der Person gesetzt wird, ist der freye Charakter der wirklichen Willens-
hand-

handlung, der Zusammenhang der Handlung als Folge, mit dem Vermögen der Selbstbestimmung als *Grund* in der Person und damit die Moralität, Zurechnungsfähigkeit, Verdienst oder Schuld. (Durch die praktische Vernunft ist der Person eine einzig mögliche bestimmte Handlungsweise gegeben, durch sie ist also die Person nicht *selbstbestimmend*).

„Was das heisst" veranlassende Gründe zu bestimmenden erheben „verstehe ich „nicht, und das kann ich auch nicht *nach-* „*machen.* Und mir wird doch nicht etwa „gar ein Vermögen fehlen, das zu einer „moralischen Ursache nothwendig gehört, „und das alle meine Brüder und Schwestern „haben sollen, das Vermögen: *Veranlas-* „*sende Ursachen zu bestimmenden zu erhe-* „*ben*, was vielleicht eigentlich *metaphysi-* „*sche* Freyheit seyn müsste, die zur mora- „lischen wird, so bald man sich die Ver- „anlassungen als einen eigennützigen und „uneigennützigen Trieb denkt. Lachen Sie „nicht über meine Einfalt! Wenn ich Sie „mit solcher Entschiedenheit des Selbstbe- „wusstseyns von diesem Vermögen schrei- „ben las; so wurde mir manchmal so zu „Muth, als wäre ich kein solcher Mensch, „oder als könnte ich mir dessen nicht be- „wusst werden. Ich fand Beruhigung da-

 rin,

„rin, daſs ich doch einem Menſchen ähn„lich ſehe, und wie die Thiere ein Analo„gum rationis, ſo ich ein analogum liber„tatis habe, das in der letzten Wirkung der „Sache gleichkömmt, und was da macht, „daſs ich unter ſolchen eigentlichen Men„ſchen gelitten werde, und mein Thun und „Weſen treiben kann. Es iſt ein wahres „Glück für mich, daſs ich mir von dieſem „mir etwa mangelnden Vermögen keinen „rechten Begriff machen, noch ſeine Vor„treflichkeit mir vorſtellen und bezeichnen „kann. So kann ich doch über meine „Krüppelnatur nicht trauern, und freue „mich vielmehr, daſs ich ſo ziemlich gut „dabey zurechtkomme." — *In* der Philoſophie (oder als Philoſoph) wo alles auf *Begriffe* und die *Beſchaffenheit* derſelben ankommt, *beſitzt* man freylich nur das *wirklich*, wovon man ſich den *rechten Begriff* macht. Einem von uns beyden mangelt es an dem rechten Begriffe von der in uns beyden als moraliſchen Weſen gleich wirklich vorhandenen Freyheit; und daher glaubt jeder als Philoſoph an dieſer Freyheit etwas anders zu beſitzen. Wenn es Ihnen nicht *dadurch*, daſs Sie Ihren Begriff mit ſo viel Scharfſinn, Fleiſs und Geſchicklichkeit mit dem ganzen Syſteme Ihrer theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie nach und nach verwebt haben, ſo ſchwer würde

den

den *Meinigen* zu verſtehen, oder vielmehr ihn zu dem Ihrigen zu machen; ſo würden Sie ſich mit demſelben ſogleich in dem Beſitze desjenigen Vermögens finden, über deſſen Mangel ſie ſich ſo *gutmüthig* oder *ſchalkhaft?* zu tröſten wiſſen. Zu einer Erörterung des Ausdruckes: *Veranlaſſende Urſachen zu beſtimmenden erheben* geben Sie mir im Folgenden eine ſehr willkommene Veranlaſſung.

„Ich wünſchte wohl, daſs Sie ſich über „den Begriff von einem *Grunde*, von einem „*veranlaſſenden* von einem *beſtimmenden*, „und über *die Erhebung des Einen zum Andern* näher erklärten; und auch darüber: „ob dieſe Erhebung an eine beſtimmte Re„gel gebunden iſt oder nicht. Veranlaſſung „für materiale Bedingung *conditio ſine qua* „*non* einer Handlung angenommen, kann „ich mir mit einer Disjunktion der Hand„lung denken. Aber *Grund* ſeyn mit ei„nem *entweder* und *oder* des Begründeten „will mir nicht zu Kopfe.“ — Veranlaſſung, Bedingung, *conditio ſine qua non* können doch wohl unter der gemeinſchaftlichen Benennung eines *Grundes überhaupt* zuſammengenommen werden, in wie fern ſie alle etwas bedeuten *wodurch ein anderes beſtimmt geſetzt wird;* das durch die beyden veranlaſſenden Gründe, oder wenn Ihnen

nen diese Benennung misfällt, *conditiones sine quibus non* des Wollens Begründete ist nichts anders als die *objektive Möglichkeit* der Selbstbestimmung beym Wollen, die davon abhängt, dass *mehr als Ein Objekt vorhanden* ist. Der Grund der *subjektiven* Möglichkeit der Selbstbestimmung ist die Freyheit selbst, als Vermögen der Person, welche sich nur mit einem *entweder*, *oder* des durch sie *Begründeten*, d. i. nur mit der Möglichkeit aus zwey entgegengesetzten Eines zu wählen denken läfst. „Empirischen „und reinen Willen möchte ich so unter„scheiden: Wille ist das Vermögen zu wäh„len, entweder zwischen Angenehmen und „minder Angenehmen und Nützlichen — „*Empirischer*; — oder zwischen dem Nütz„lichen, Angenehmen und Guten — (mo„ralisch) *reiner* Wille." — Ich gestehe, dass ich von *dieser* Eintheilung nichts verstehe. Sie sprechen doch nicht von der, sehr uneigentlich sogenannten, Wahl, die beym blossen unwillkührlichen Begehren statt findet, wo entweder die stärkere Lust eine schwächere in mir überwiegt, oder der durch Denkkraft geleitete Trieb nach Vergnügen über einen blossen Sinnenreitz obsiegt, und in beyden Fällen nur etwas in der Person gewirkt wird, die dabey keineswegs *durch* ihren Willen wirkt. Ist von der eigentlichen Wahl, die beym Zustande

des *Wollens* ſtatt ſindet, die Rede: ſo behaupte ich, daſs alsdann die Wahl *nie* zwiſchen dem blos *Angenehmen* und blos *Nützlichen* und dem *Guten* vorgehen kann, und daſs alſo dasjenige was *Sie empiriſches* und *reines Wollen* nennen, etwas mir *gar nicht Denkbares* ſey. Denn ſobald derjenige Zuſtand der Beſonnenheit vorhanden iſt, in welchem die That nicht eine bloſse Folge eines unwillkührlichen Begehrens iſt, ſondern durch den Willen beſchloſſen wird: ſo tritt auch der Fall ein, wo das Geſetz des Willens durch die praktiſche Vernunft promulgiret wird — denn ſo wenig die praktiſche Vernunft ohne Willen, ſo wenig iſt der Wille ohne praktiſche Vernunft geſchäftig — und die Perſon hat dann keine andere Wahl mehr, als ſich entweder durch das Geſetz oder durch Luſt und Unluſt zu beſtimmen. Das Angenehme und Nützliche iſt dann jederzeit, je nachdem es dem Geſetz gemäſs oder zuwider iſt, *Gut* oder *Böſe.* Das blos *Nützliche* wird *böſe*, ſo bald es dem Sittlichguten gegenüberſteht, und zwar lediglich dadurch, daſs es durch den *Willen* dem Geſetzmäſsigen vorgezogen wird. Allein dieſes geſchieht Ihrer Meynung zufolge niemals, denn:

„So ferne es wirklich zur Wahl kommt:
„ſo *verfehle ich nicht* im erſten Falle das
„Nütz-

„Nützlichere, im zweyten das Gute zu „wählen." — Dies heisst in *meiner* Sprache und nach meinen Begriffen: Im Zustande des unwillkührlichen aber durch theoretische Vernunft modificierten Begehrens *kann* ich durch nichts anders als durch das Nützlichere *bestimmt* werden; im Zustande des Wollens aber, vorausgesetzt, dass ich durch *Freyheit* das Gesetz des Willens ergreife, kann ich nur das Gute (oder eigentlicher: nur gut) wollen. Aber *für mich* giebt es auch einen Zustand des Wollens, in welchem ich das sich ankündigende Gesetz des Willens nicht ergreife, sondern mich durch Lust gegen das Gesetz selbst bestimme, dann *verfehle ich* das Gute zu wählen, und wähle das Böse.

„Allein es kommt nicht immer zur „Wahl; oder die Wahl wird auch wohl „verwirrt, übereilt, oder das Resultat — „ehe es zum Handeln kommt — vergessen „ohne meine Schuld, und nun ist die thö„richte oder nicht sittliche Handlung fertig. „Ich beklage mich über das Geschick, das „mich am Bessern verhindert hat, und freue „mich Hülfsquellen und Mittel zu finden, „wodurch ich des Vortreflichsten nach und „nach theilhaftig zu werden hoffe." — Ja wohl giebt es auch blos *Nichtsittliche* Handlungen, die blos darum nicht *unsittlich*, *thö-*

thöricht, nicht *böſe* heiſsen, weil ſie nicht durch Freyheit hervorgebracht ſind. Sie ſelbſt, lieber Freund, unterſcheiden dieſe Handlungen von den *Unſittlichen*, durch den Nahmen der *Nichtſittlichen*, den Sie denſelben beylegen. Aber *dieſe* ſtehen ja nicht den *Sittlichguten* — ſondern den *Sittlichen überhaupt* gegenüber. Wie kommen Sie hier auf dieſe in moraliſcher Rückſicht gleichgültigen Handlungen, die keine Willenshandlungen heiſsen können, zu ſprechen? —

„Einen abſolut erſten Grund räume ich „ein, und finde ihn bey den *ſittlichguten* „*Handlungen* in der Vernunft, die nicht „nur ein Geſetz giebt; ſondern auch auf „deſſen Handhabung dringt. Das letzte nur „nicht immer mit gleichem Nachdruck. „Es iſt hier *legislatoriſche* und *executive* Ge„walt in Einem verbunden.“ — Warum ſprechen Sie hier wieder nur von der *ſittlichguten*, und nicht von der Handlung des *Willens überhaupt?* Der Grund der Vernunfthandlung iſt die Vernunft, und der Willenshandlung der Wille, der nach meinem Begriffe von demſelben das *Eigenthümliche* hat, daſs er unter allen unſern Vermögen allein gänzlich frey iſt. Die guten und die böſen Handlungen haben als *Handlungen des Willens*, als Handlungen *eines und deſ-*

deſſelben Vermögens ihren gemeinſchaftlichen Grund in der *Freyheit.* Sie l. Fr. finden den letzten Grund der ſittlichguten Handlung in der Vernunft — Sie finden ihn *ſchlechterdings* — ich aber finde ihn nur in *ſo ſerne* als ſie *gut* (nicht als ſie eine Handlung des Willens) iſt; als ſie von der *ſittlichböſen dadurch* verſchieden iſt, daſs die Freyheit bey dieſer durch Luſt, bey jener durch praktiſche Vernunft werkthätig iſt. Aber auch die Vernunft *wirkt* in *beyden* Fällen, indem ſie ihr *Geſetz aufſtellt.* Ohne *dieſe Wirkung* iſt die Sittlichböſe ſo wenig als die Sittlichgute Handlung denkbar. Allein nur bey der Sittlichguten wird aus dieſer Wirkung der Grund der Handlung, und wird es nur durch Freyheit. Die Vernunft kann in keinem Falle eigentlich *Handeln.* Handlung iſt die Wirkung von der bloſsen *Perſönlichkeit*, nicht von etwas in der Perſon, ſondern von der Perſon ſelbſt, die nur durch Freyheit *handeln kann.* „Die Vernunft, ſagen Sie, „giebt nicht nur ein Geſetz, ſondern *dringt* „auch auf Erfüllung deſſelben; aber nicht „immer mit gleichem Nachdrucke." — Die *Vernunft* kann nur in ſo ferne auf die Erfüllung ihres Geſetzes *dringen*, als ſie daſſelbe als ſchlechthin nothwendig, als abſolutes Geſetz, aufſtellt, ſie kann ſich durchaus keines andern Bewegungsgrundes zur

Er-

Erfüllung desselben bedienen; weil es nur um seiner selbst willen erfüllt werden kann. Bey den Gesetzen des Begehrens stellt die Vernunft nur eine *Regel* auf, auf deren Erfüllung der *Trieb* nach Vergnügen *dringt*. Aber die Regel, die sie dem Wollen giebt, ist nur *dadurch Gesetz*, dass lediglich die Vernunft allein auf die Erfüllung derselben dringt, und zwar dadurch dringt, dass sie dieselbe als *schlechthin nothwendig* ankündigt. Eben darum setzt dieses Gesetz ein von dem unwillkührlichen Begehren und von der Vernunft gleich wesentlich verschiedenes Vermögen zu seiner Erfüllung voraus. Setzen Sie an die Stelle dieses Vermögens wiederum die blosse Vernunft, so schreibt die Vernunft der Vernunft ein Gesetz vor, das die Vernunft nicht immer ausführt; giebt sich selber was sie schon hat, ohne dass sie es gleichwohl immer empfienge, bindet sich selbst an die einzige Handlungsweise, an die sie schon gebunden ist; aber gleichwohl nicht immer gebunden werden kann!! Endlich ist auf die Erfüllung des Gesetzes *dringen*, und dasselbe wirklich erfüllen *Eines?* und was ist denn dasjenige in der Person, *an* welches wegen der Erfüllung gedrungen wird? das, was das Gesetz wirklich erfüllt, und auch nicht erfüllen kann; weil an dasselbe gedrungen werden muss? „Es ist hier, sagen Sie, legisla-

„toriſche und executive Gewalt in Einem „verbunden.“ Ja wohl in Einem *Subjekte*, aber wahrlich nicht in Einem *Vermögen!* Nicht die Vernunft übt das Geſetz aus, das ſie aufſtellt, ſondern die *Perſon* (durch Freyheit); die Perſon, die als *ſittlich* Handelnd (*gut* und *böſe*) keineswegs die Rolle der bloſsen Zuſchauerinn bey den Wirkungen der Vernunft und der Sinnlichkeit in Ihr abgiebt.

„Es kommt doch viel auf die Promul„gation des Geſetzes an, ob es vernommen „und reſpektiret wird, und auch dies iſt „Sache der Vernunft. Sie kann überſchrie„en werden, und ich weiſs nicht was das „eigentlich iſt. Aber es iſt Etwas, was ich „nicht gemacht habe, und auch nicht bil„lige, ſo bald ich mich wieder beſinnen „kann.“ — Was geht uns *hier* der Zuſtand an, in welchem das praktiſche Geſetz nicht vernommen wird? Wir ſprechen von dem Zuſtande der eigentlichen Willenshandlung, bey welchem ich mir unter der *Promulgation des praktiſchen Geſetzes* nichts als das Bewuſstſeyn deſſelben als eines ſolchen denken kann. Das *Reſpektiren* dieſes Geſetzes, wenn darunter nicht etwa ein unwillkührliches und unwirkſames *Gefühl*, das ſelbſt die Uebertretung des Geſetzes (in den Warnungen des Gewiſſens) begleitet;

ſon-

ſondern die *praktiſche* Achtung, die *Unterwerfung* unter daſſelbe, verſtanden wird, iſt *Sache der Perſon*, nicht in wie ferne Sie durch Vernunft, ſondern in wie fern ſie durch Freyheit wirkt. Die praktiſche Vernunft wird nie *überſchrieen* — denn Sie ſpricht nur im Zuſtande der *Beſonnenheit*, nicht zu der durch ein unwillkührliches Begehren *hingeriſſenen*, ſondern zu der *wollenden* Perſon. Wenn ich nach einer *Nichtſittlichen* Handlung zur Beſonnenheit komme, ſo weiſs ich freylich, daſs etwas durch mich geſchehen iſt, was *ich* nicht gemacht habe; aber ich bin mir dabey meiner Schuldloſigkeit bewuſst, bewuſst, daſs ich vielleicht *thöricht* aber nicht *böſe* war. Bey der *unſittlichen* Handlung aber, bey der die Stimme der praktiſchen Vernunft nur in ſo ferne überſchrieen wird, als ich freywillig mehr auf die Stimme der Neigung aufmerke, ungeachtet die Stimme der Vernunft völlig vernehmlich in mir ertönt, *weiſs ich was das eigentlich iſt. Es iſt etwas, das ich wirklich gemacht habe*, und nur darum *misbillige*, weil und in wie ferne *Ich* es gemacht habe.

„Nehmen wir Ihre geſetzloſe Freyheit „(denn die Verbindung mit zwey geſetzmäſ„ſigen Trieben, gegen welche die Freyheit ſich „gleichgültig verhält, führt auf Geſetzloſig-

„keit) in die Pſychologie auf: ſo iſt die „*Natur* aufgehoben. Und nehmen wir ſie „nicht auf, da ſie doch im Selbſtbewuſstſeyn „liegen ſoll: ſo iſt ſie mangelhaft und ſteht „mit der Moral in geradem Widerſpruche. „Was ſoll man nun thun?“ —

Fürs Erſte. Unter *Geſetz* des Willens und der Freyheit kann ich mir nur zweyerley denken. *Erſtens* das *Sittengeſetz*, das für *mich durchaus keinen Sinn hat*, auſſer in wie ferne es durch die bloſse Vernunft für die bloſse Freyheit des Willens — für die Selbſtbeſtimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens gegeben iſt. Dieſes Geſetz zeichnet ſich nur dadurch von dem Naturgeſetz aus, daſs es nur durch Freyheit erfüllt, eben darum auch übertreten werden kann. In dieſem Sinne iſt die Freyheit keineswegs *geſetzlos*; ſie handelt entweder *geſetzmäſsig* oder *geſetzwidrig;* das Eine iſt ſo wenig als das Andere *ohne Geſetz* denkbar. *Geſetz* der Freyheit kann *zweytens* heiſſen die im Gemüthe *beſtimmte Möglichkeit* frey zu handeln, oder die der Freyheit *eigenthümliche Handlungsweiſe. Dieſes* Geſetz beſteht eben in der Möglichkeit ſich ſelbſt, und zwar entweder durchs Geſetz, oder durchs Gelüſten zu beſtimmen. Mit dieſen beyden Geſetzen allein kann ich mir die Freyheit des Willens denken. Jedes

des andere hebt ſie in meinem Begriffe auf, den ich ſo wenig als den Begriff der Geſetzmäſsigkeit aufheben laſſen kann, wenn ich mir *Moralität* denken ſoll.

Zweytens. Verſtehe ich nicht, was Sie unter dem *gleichgültigen* Verhalten meiner Freyheit zu den zwey Trieben wohl meynen mögen. Ich kann meinen Begriff von Freyheit nicht von meinem Begriffe vom Willen trennen, und den Willen vermag ich eben ſo wenig ohne die praktiſche Vernunft, die ihm ſein Geſetz giebt, als ohne das Begehren, das ihm die *Materie der Anwendung* jenes Geſetzes vorhält, zu denken. In wie ferne alſo die *objektive* Möglichkeit des Wollens, folglich auch des freyen Handelns *eben ſo ſehr* von dem praktiſchen Geſetze als von der Forderung des Begehrens abhängt, in wie ferne Geſetz und Gelüſten *gleich viel* zur Möglichkeit des Wollens beytragen: in ſo fern *gelten* freylich *beyde* für die Freyheit gleich viel; und dieſe verhält ſich als bloſses Vermögen gegen beyde (nicht gleichgültig) aber auf *gleiche Weiſe* — das heiſst es iſt ihr gleich möglich das Eine wie das Andere zu ergreifen. Bey der wirklichen Handlung aber hebt die Perſon durch poſitive Selbſtbeſtimmung die Eine dieſer beyden Möglichkeiten in ſo ferne auf, als ſie die Andere zur Wirklichkeit erhebt.

Wie dieſes zugehe? läſst ſich ſo wenig *fragen* als *wie* Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft zu ihren Wirkungsgeſetzen wirklich gelangen, und nach denſelben ſich äuſſern können.

Drittens. Was wollen Sie in der Pſychologie unter *Natur* verſtanden haben. Das was in der Kritik der reinen Vernunft Inbegriff der Erſcheinungen, das Feld der Erfahrung heiſst, und worin die kantiſchen Grundſätze des reinen Verſtandes als *Naturgeſetze* gelten, worunter weder eine *Erſte* noch eine *freye* Urſache zu finden iſt? Ich will mich hier nicht auf dasjenige berufen was *Kant* zur Auflöſung der ſich hierbey ergebenden Schwierigkeiten geleiſtet hat. Aber ich will und muſs ſie daran erinnern, daſs *Ihr* Einwurf auf Sie ſelbſt zurückfällt. Denn welchen Platz können ſie ihrer, alles in allen bey der Sittlichkeit wirkenden, praktiſchen Vernunft in der *empiriſchen* Pſychologie anweiſen? Meine Freyheit bedarf keines andern Platzes, als desjenigen, den Ihre praktiſche Vernunft einnimmt. Das Geſetz der praktiſchen Vernunft iſt über dieſes *abſolut nothwendig*, das behaupten Sie ſelbſt. Gleichwohl wird es nicht immer erfüllt. Das geſtehen Sie. Sie ſagen, daran ſind die Dinge *auſſer uns* Schuld, welche die Wirkſamkeit der Vernunft

nunſt hindern. Dieſe Wirkſamkeit iſt alſo nicht abſolut — iſt nur hypothetiſch, nur ſo lange nothwendig, als kein Hinderniſs da iſt. Nach meinem Begriffe bleibt die abſolute Nothwendigkeit auch bey der Nichtbefolgung eines Geſetzes, das nur der *Freyheit* gegeben iſt, durch das alſo der Menſch bey ſeinen Handlungen in *ſo ferne wirklich* gebunden iſt, als er ſich durch daſſelbe ſelbſt bindet. Endlich müſſen Sie dem Worte *Natur* ſo bald von *menſchlicher Natur* die Rede iſt eine Bedeutung geben, die von der *blos phyſiſchen* Natur verſchieden iſt, und der alsdann *meine Freyheit* wohl nicht mehr als Ihre *executive Vernunft* widerſprechen wird. Der Begriff der *inneren* Erfahrung und mit ihr der Begriff der *Pſychologie* iſt bis jetzt noch ſo äuſſerſt unbeſtimmt, daſs man wohl noch nicht zuverſichtlich genug angeben kann, was in den Umfang von beyden gehören mag oder nicht. Sollten nicht alle Fakta des Bewuſstſeyns als ſolche zur inneren Erfahrung gehören, z. B. das Bewuſstſeyn des *Sollens*, *Dürfens*, und ſo nach auch das des *Wollens*, das die drey oben angeführten Thatſachen begreift: Gewiſſen, Gelüſten und Entſchluſs?

Man wird freylich meinen Begriff *vom Willen* noch eine Zeitlang zu *enge* finden;

und das iſt er auch, wenn man das Wort in der Bedeutung nimmt in der es oft in — und beſonders — auſſer der Moral gebraucht wird. Aber auf dieſelbe Weiſe werden die Bedeutungen *vieler* Worte *enger* werden müſſen; wenn erſt unſre Begriffe *beſtimmter* geworden ſind. Ein auffallendes Beyſpiel haben Sie in Ihrem eigenen Begriffe von *Sittlichkeit*, der den *Glückſeligkeitslehrern* noch immer zu *enge* däucht.

Ueber den Zusammenhang zwischen Begehren und Wollen in Rücksicht auf das Sittengesetz.

1) Wer das *Wollen überhaupt* mit dem *vernünftigen Begehren*, und in dem Begriffe des Willens die *Befriedigung* mit der *Forderung* des Begehrens verwechselt, verkennt eben darum den bestimmten Zusammenhang zwischen Wollen und Begehren; und zwar *entweder* indem er allen Unterschied zwischen Wollen und Begehren aufhebt, *oder* indem er sich unter dem Wollen etwas vom Begehren schlechterdings unabhängiges denkt.

2) Das *Erstere* geschieht im Systeme des *Epikurs*, in welchem der Wille für nichts weiter als den durch Vorschriften der theoretischen Vernunft sich selbst leitenden Trieb nach Vergnügen gilt, und das Sitten-

geſetz als Geſetz des vernünftigen Begehrens von dem Naturgeſetz des Vernunftloſen, blos thieriſchen, Begehrens, nur wie eine logiſche Regel des Denkens von einem phyſiſchen Naturgeſetz verſchieden iſt.

3) Das *Zweyte* geſchieht im Syſteme der *Stoiker*, welches aus dem vernünftigen Wollen alles eigentliche Begehren, alles durch Luſt oder Unluſt beſtimmte Streben, ausſchlieſst, die Vernunft mit dem Willen dadurch verwechſelt, daſs es den Grund einer vernünftigen Handlung des Willens lediglich in dem richtigen Urtheile, einer Vernunftwidrigen aber lediglich im Irrthume aufſucht, und in wie ferne es die unrichtigen Urtheile von dem Triebe nach Vergnügen ableitet, die (auf die vernünftigen Handlungen ausſchlieſſend beſchränkte) Freyheit in der durch Abhängigkeit von der Vernunft beſtimmten Unabhängigkeit von Luſt und Unluſt beſtehen läſst.

4) Im weſentlichen auf ebendieſelbe Weiſe wird der Zuſammenhang zwiſchen Begehren und Wollen von denjenigen *Freunden der kritiſchen Philoſophie* verkannt, welche die von der praktiſchen Vernunft nicht weniger als von dem bloſsen Begehren verſchiedene, und unbedingte, Freyheit des Willens läugnen.

5) Auch Ihnen bleibt zur Unterſcheidung des Wollens vom bloſsen Begehren kein anderes Merkmal als *des Vernünftigen*, im Gegenſatz des *Vernunftloſen*, Begehrens übrig; welches ſie, um ſich irgend einen Unterſchied zwiſchen ſittlich guten und ſittlich böſen Handlungen denken zu können, in das *rein vernünftige*, und das *unrein vernünftige* Begehren eintheilen müſſen.

6) In dem Begriffe des *rein vernünftigen* Begehrens, das ſie für eine bloſse Aeuſſerung der Vernunft, die durch ſich ſelbſt Geſetz giebt, und befolgt, anſehen, heben ſie den Begriff alles *eigentlichen Begehrens*, das ſich nur als ein durch Luſt oder Unluſt beſtimmtes Streben denken läſst, auf; und verwechſeln den Willen in Rückſicht auf die ſittlich guten Handlungen deſſelben, mit der bloſsen Vernunft.

7) In dem Begriffe des *unrein vernünftigen* Begehrens, das ſie für eine Aeuſſerung, nicht der Freyheit, ſondern der theoretiſchen, in Verbindung mit dem Triebe nach Vergnügen wirkſamen Vernunft anſehen, heben ſie den Begriff des *unſittlichen Wollens* auf, das ſich keineswegs als eine bloſse Aeuſſerung des unwillkührlichen, durch Denkkraft richtig oder unrichtig geleiteten Strebens nach Vergnügen denken läſst.

8) In diesem Systeme ist kein Zusammenhang zwischen der praktischen Vernunft und dem Triebe nach Vergnügen, und folglich auch keine Anwendung von dem Gesetze dieser Vernunft auf die Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieses Triebes denkbar. Denn mit der unbedingten Freyheit die in demselben geläugnet wird, ist das einzig denkbare Vermögen in der Person durch welches zwischen reiner Vernunft, und dem durch Lust und Unlust einzig bestimmbaren Streben ein Verhältniss vermittelt werden kann aufgehoben.

9) In diesem Systeme giebt es *zwey wesentlich verschiedene Willen* im Menschen, welche durch nichts zusammenhängen als dass sie neben einander in derselben Person vorhanden sind, und die nichts gemeinschaftliches haben, als dass in ihnen beyden die Vernunft auf eine gleich unwillkührliche aber ganz entgegengesetzte Weise geschäftig ist, die *herrschende Vernunft* im reinen, und die *Dienende* im unreinen Willen. Jede von diesen beyden hat ihre eigene Gesetzgebung, und ihr Forum, in welches sie ihre ihr feindseelige Nachbarin nicht hinüberzuziehen vermag.

10) Nach diesem Systeme herrscht nach dem Zeugnisse der äussern und innern Erfahrung die herrschende Vernunft nicht im-

mer

mer so wenig als die dienende immer dient. Allein die Ursache warum die dienende Vernunft nicht immer dient, liegt nicht in der herrschenden, sondern darin, dass die dienende zufälliger Weise dasselbe vornimmt, was die herrschende gebeut; und die Ursache warum die herrschende nicht immer herrscht, liegt nicht in der Dienenden sondern darin, dass die herrschende von aussenher in ihrer Herrschaft gestört wird. Die dienende Vernunft dient nie der herrschenden, sondern dem Triebe nach Vergnügen, und die herrschende herrscht nie über dienende Vernunft sondern — über sich selbst.

11) In diesem Systeme müssten die der Vernunft widersprechenden Befriedigungen des Begehrens durch *blosse Vernunft* aufgehoben oder gehindert werden. Widersprechende Befriedigungen aber setzen widersprechende Forderungen voraus, und die Vernunft kann jene Befriedigungen nur in so ferne verhindern als sie jene Forderungen verhindert, welches sich nur durch eine bey der Leitung des Triebes nach Vergnügen mit sich selbst einstimmige *theoretische* Vernunft denken lässt. Konnte die Vernunft der sich selbst widersprechenden Forderung nicht zuvorkommen, oder dieselbe aufheben, wie soll sie dieses in Rücksicht auf die

Befriedigung vermögen, ohne daſs ſie als die *praktiſche* mit *ſich ſelbſt* als die *theoretiſche* im Widerſpruch begriffen, das heiſst, keine Vernunft ſey?

12) Zwiſchen der praktiſchen (reinen) Vernunft und dem durch theoretiſche Vernunft modificierten Begehren iſt nur dadurch Zuſammenhang denkbar, daſs man im Begriffe des Willens die Befriedigung und Nichtbefriedigung des Begehrens von der Forderung deſſelben unterſcheidet, und nicht die Forderungen, die durch das bloſse Begehren beſtimmt ſind, und mit demſelben lediglich unter Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft ſtehen — ſondern nur die Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen, die beym Wollen von der Freyheit abhängen, — ſo weit ſie von der Freyheit abhängen, — dem Geſetze der praktiſchen Vernunft unterworfen denkt.

13) Das *Wollen* iſt denn als Selbſtbeſtimmung der Perſon zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens, ohne Begehren eben ſo wenig als ohne Freyheit denkbar, und gleichwohl auch nicht weniger von allem bloſsen Begehren nicht weniger als von allen bloſsen unwillkührlichen Aeuſſerungen der bloſsen Vernunft weſentlich verſchieden.

14) Das *praktiſche Geſetz* iſt nicht ohne ausdrückliche Beziehung auf das Begehren, und nichts deſtoweniger keineswegs als Geſetz des bloſsen Begehrens denkbar. Während ſich die Vorſchrift der theoretiſchen Vernunft unmittelbar auf das Begehren bezieht, und die Forderungen deſſelben richtig oder unrichtig leitet, bezieht ſich das Geſetz der praktiſchen nur vermittelſt der Freyheit auf die von derſelben abhängigen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen jener Forderungen.

15) Die *Forderungen* des Begehrens und die *Forderung* der praktiſchen Vernunft hängen in ſo ferne zuſammen: als beyde bey dem Wollen an die Perſon als das Subjekt der Freyheit gerichtet ſind, und beyde ſich nur in gegenſeitiger Rückſicht auf einander denken laſſen; in wie fern das Geſetz nur Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des *Begehrens* betreffen kann, und dieſe durch Freyheit nicht ohne Rückſicht auf jenes *Geſetz* beſtimmt werden können.

16) Da die Forderung des Begehrens auf nichts als Befriedigung, und zwar blos um der Luſt oder Unluſt willen, und ohne alle Rückſicht auf das Geſetz; — die Forderung der praktiſchen Vernunft hingegen auf Befriedigung oder Nichtbefriedigung um

um des Gesetzes willen und zwar ohne alle Rücksicht auf Lust oder Unlust dringt, und dringen kann, so hat die Freyheit bey jeder Handlung des Willens, auch selbst bey derjenigen bey welcher die Forderung des Begehrens völlig *legal* ist, gleichwohl die Wahl zwischen den Befriedigungen zweyer entgegengesetzten Forderungen. Sie *muss* zwar *Eines* von beyden, das Gesetz gegen die Lust, *oder* die Lust gegen das Gesetz als Triebfeder des Entschlusses annehmen; aber sie *kann* sich eben *sowohl* für die Eine als die Andere bestimmen.

17) Ohne diese Möglichkeit zwischen zwey entgegengesetzten Handlungsweisen durch blosse Selbstbestimmung zu wählen, würde sie keineswegs das Vermögen seyn, das an keine gegebene Handlungsweise gebunden ist, das sich seine Handlungsweise selbst giebt, und das also als der zureichende Grund nicht blos der Wirklichkeit sondern auch der Möglichkeit seiner Handlung, wie es einer absoluten Ursache zukömmt, gedacht werden muss, mit einem Worte, sie würde nicht *Freyheit* und die Person durch sie nicht *freye Ursache* seyn.

18) Allein eben darum ist auch die Freyheit im Menschen nur allein als Freyheit des Willens und in dieser Eigenschaft nur in Rücksicht auf die Befriedigungen

oder

oder Nichtbefriedigungen des Begehrens, keineswegs aber weder auf die Forderung des bloſsen Begehrens, noch auf die Aeuſserung der praktiſchen Vernunft denkbar.

19) Das Sittengeſetz iſt daher nur in ſo ferne Geſetz der Freyheit als es das *Geſetz* für jene Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens und keineswegs, weder für die (lediglich den Vorſchriften der Klugheit unterworfenen) Forderungen des Begehrens noch für einen bloſsen Akt der Vernunft ſelbſt iſt.

20) Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens laſſen ſich nur in ſo ferne zugleich als (abſolut) frey und als *geſetzmäſsig* denken, als dieſelben durch die Freyheit um der bloſsen Geſetzmäſsigkeit willen beſtimmt werden. Denn mit der Freyheit kann ſich nur ein ſolches Geſetz vertragen, das durch die Freyheit nur in ſo ferne befolgt werden kann, als ſie daſſelbe ſelbſt ergreift; und dieſes freye Ergreifen des Geſetzes iſt beym Wollen nur in ſo ferne denkbar als die Geſetzmäſsigkeit einer Befriedigung oder Nichtbefriedigung zur Triebfeder derſelben von der Freyheit angenommen wird.

21) Freye Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen eines Begehrens laſſen ſich

nur in so ferne als *gesetzwidrig* denken, als die Freyheit, die nie ohne alle Rücksicht auf das praktische Gesetz handeln kann, die Lust oder Unlust der Gesetzmäßsigkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung vorzieht.

22) Die Freyheit läßst sich nur mit einem Gesetz zusammen denken, das schlechthin nothwendig, durch sich selbst Gesetz ist, und daher auch nur um seiner selbst willen beobachtet werden kann. Denn bedürfte das Gesetz der Freyheit eines andern ausser ihm selbst liegenden Grundes, um Gesetz zu seyn; bedürfte es der Sanktion durch Lust oder Unlust zum zureichenden Grunde seiner Verbindlichkeit; so würde es nur für das unwillkührliche Streben nach Vergnügen, keineswegs aber für die *freye* Befriedigung oder Nichtbefriedigung desselben gelten können. Bedürfte endlich die Freyheit eines anderen Grundes als des Gesetzes selbst, um das Gesetz zum Grund ihrer Handlung anzunehmen, so würde sie bey der Annehmung des Gesetzes nicht Freyheit seyn.

23) Die Vernunft hat an die Freyheit keine andere Forderung zu thun, als dafs *dieselbe ihre Form annehme.* Diese Forderung ist der Vernunft als Vernunft unvermeid-

meidlich, und daher für das vernünftige Subjekt der Freyheit — Gesetz, und zwar dasjenige welches demselben nichts als freye Gesetzmässigkeit zumuthet: „Handle durch deine Freyheit wie du durch blosse Vernunft handeln *müsstest*,“ oder „Nimm durch deine Freyheit die blosse Vernunftmässigkeit zum Bestimmungsgrund deiner Entschlüsse an.“

24) Dieses Gesetz ist *einzig in seiner Art* in Rücksicht auf seine *Quelle*, welche die reine Vernunft durch ihre Form, oder durch ihre *einzig mögliche* in ihr und mit ihr dem Subjekte gegebene Handlungsweise ist; während die das *Begehren* leitenden Vorschriften der theoretischen Vernunft, weil sie der Sanktion durch Lust und Unlust unterworfen sind, und von äusseren Umständen abhängen, viele und vielerley seyn müssen.

25) Das praktische Gesetz ist ferner *Einzig* in Rücksicht auf sein *Objekt*, das in der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens, in wie ferne dieselbe von der Freyheit abhängt, folglich *unmittelbar* einzig und allein in dem *Akte der Freyheit*, im Entschlusse, besteht.

26) Das praktische Gesetz ist endlich *Einzig* in Rücksicht auf seinen *Inhalt*, wel-

cher die für alle möglichen Willenshandlungen geltende immer nur sich selbst gleiche, *einzige Vorschrift ist*, welche die blosse Vernunftmäfsigkeit zur Triebfeder der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens anzunehmen, gebeut.

27) Eben darum weil das praktische Gesetz in jeder Rücksicht das *Einzige in seiner Art* ist, kann dasselbe mit keinem anderen Gesetze verwechselt werden; und der *gemeine Verstand* hat von demselben entweder gar keinen, oder einen *völlig klaren*, das heifst, einen solchen *Begriff*, durch den er dasselbe von allen andern Dingen unterscheidet. Nur die philosophierende Vernunft, welche allein durch *völlig deutliche* und folglich auch nur ausführlich und vollständig entwickelte Begriffe befriediget werden kann, mufs jenes Gesetz so lange mit anderen vermengen als sie das Geschäft der Entwicklung seines Begriffes noch nicht *vollendet* hat.

28) Da die Freyheit oder das *unmittelbare Objekt* des praktischen Gesetzes im menschlichen Willen nur als das Vermögen der Selbstbestimmung zu Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens denkbar ist, so machen diese Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen sein *mittelba-*

res

res Objekt, den Gegenſtand ſeiner *Anwendung* aus.

29) Die freyen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens hängen in Rückſicht auf ihre *Materie* von dem Begehren und den Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft ab. Das mittelbare Objekt des praktiſchen Geſetzes wird alſo durch den Trieb nach Vergnügen, die Denkkraft, und die Data der Erfahrung, wovon beyde abhängen, beſtimmt; und die in Rückſicht auf ihren allgemeinen Inhalt und ihr unmittelbares Objekt einzige Vorſchrift jenes Geſetzes begreift in Rückſicht der Materie ſeiner Anwendung *viele* und *vielerley Vorſchriften* unter ſich, welche ſich keineswegs lediglich aus jener Einzigen ableiten laſſen.

30) Die Maximen oder Vorſchriften, welche ſich die Perſon *durch die Freyheit* zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens giebt, ſtehen in Rückſicht auf ihre *Materie* nicht weniger unter dem Begehren und den daſſelbe modificierenden Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft, als in Rückſicht auf ihre *Form* unter dem praktiſchen Geſetze.

31) Da die Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft, welche die Forderungen

des Begehrens betreffen, keineswegs von der bloſsen Vernunft ſondern von mannigfaltigen und veränderlichen Umſtänden abhängen, ſo können dieſelben in *Einer und derſelben* Forderung des Begehrens eben ſowohl unter ſich *widerſprechend* als *einſtimmig* ſeyn.

32) Eine Forderung des bloſsen, aber durch theoretiſche Vernunft modificierten, Begehrens iſt, da ſie nicht unter den praktiſchen Geſetze ſteht, weder *moraliſch* noch *unmoraliſch;* aber ſie iſt *legal* oder *illegal*, je nachdem ihre Befriedigung dem praktiſchen Geſetz gemäſs oder zuwider iſt.

33) Die Befriedigung einer ſolchen Forderung des Begehrens, welche ſich ſelbſt widerſprechende Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft in ſich begreift, iſt *vernunftwidrig*, und widerſpricht daher auch dem praktiſchen Geſetze, welches die Vernunftmäſsigkeit als die einzige Triebfeder des Entſchluſſes aufſtellt. Die freye Befriedigung einer ſolchen Forderung des Begehrens iſt daher *unmoraliſch.*

34) Die höchſte, aber auſſer der praktiſchen Vernunft liegende, Bedingung (*Conditio ſine qua non*, nicht, Urſache) der *Legalität* einer Forderung, und der *Moralität*, (mo-

(moralischen Güte) einer Befriedigung des Begehrens, die Bedingung der Angemessenheit von beyden zum praktischen Gesetze ist *die Zusammenstimmung der Vorschriften der theoretischen Vernunft in der Forderung des Begehrens.*

35) Das Kriterium davon, daſs eine Maxime ein allgemeines Gesetz seyn könnte, besteht darin: daſs sie keine sich selbst widersprechende Forderung des Begehrens befriedige; und die Freyheit nimmt das Gesetz der bloſsen Vernunftmäſsigkeit in ihre Maxime auf, in wie ferne sie eine Befriedigung des Begehrens, auf welche eine wirklich vorhandene Forderung dringt, lediglich darum abweiset, weil sich in dieser Forderung die Vorschriften der theoretischen Vernunft widersprechen.

36) Bey dem *bloſsen Begehren*, wobey die Vernunft lediglich theoretisch beschäftigt ist, und im Dienste des Triebes nach Vergnügen steht (*häteronomisch* wirkt) sind *sich selbst* (in Rücksicht auf die in ihnen enthaltenen Vorschriften) *widersprechende* Forderungen des Begehrens *möglich* und *wirklich.* Allein beym *Wollen*, wo die Befriedigung oder Nichtbefriedigung jener Forderungen von der Freyheit abhängt, welche, als Freyheit, lediglich unter der

durch ſich ſelbſt geſetzgebenden, *autonomiſchen*, Vernunft ſteht, iſt die Befriedigung widerſprechender Forderung zwar wohl *phyſiſch möglich*, in wie ferne die Freyheit die Luſt oder Unluſt als Triebfeder der Befriedigung annehmen kann, aber *moraliſch unmöglich*, in wie ferne die unter dem einzigen Geſetz der Vernunftmäſsigkeit ſtehende Freyheit die Befriedigung einer Vernunftwidrigen Forderung nicht beſchlieſſen darf.

37) In der Einſtimmung der das Begehren leitenden Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft hat man *vor der Kritik der praktiſchen Vernunft* allgemein das *Weſen der Moralität* zu finden geglaubt; und die *Gegner der kritiſchen Philoſophie* glauben es noch immer in derſelben anzutreffen. Allein eine Bedingung der Moralität iſt noch keineswegs die Moralität ſelbſt. Die Zuſammenſtimmung der das Begehren leitenden Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft iſt an ſich ſelbſt nur eine, empiriſchen Bedingungen unterworfene, Regel, und nichts weniger als das Sittengeſetz ſelber. Dieſes würde auch ſchon daraus erhellen, daſs eine Handlung ganz unſchuldig ſeyn kann, durch welche eine ſich ſelbſt widerſprechende Forderung des Begehrens befriediget wird, wenn anders dieſer Widerſpruch dem Subjekte ohne ſeine Schuld

ver-

verborgen blieb, und folglich die Forderung für *legal* gehalten würde. Auf der anderen Seite kann eine wirklich in ſich ſelbſt einſtimmige, legale, Forderung auf eine unmoraliſche Art befriediget werden, wenn nicht die Vernunftmäſsigkeit, ſondern Luſt oder Unluſt als Triebfeder der Befriedigung angenommen wird.

38) Die Legalität der Forderungen des Begehrens, in wie ferne ſie in der Einſtimmigkeit der den Trieb nach Vergnügen leitenden Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft beſteht, und als ſolche Bedingung der Anwendung des praktiſchen Geſetzes iſt, läſst ſich keineswegs aus dieſem Geſetze ſelbſt ableiten, ſondern muſs aus lauter empiriſchen Quellen, aus der Kenntniſs des Begehrungsvermögens, und der äuſſeren Gegenſtände deſſelben, geſchöpft werden.

39) In wie ferne die Gegner der kritiſchen Philoſophie dieſen unſtreitigen Umſtand vor Augen haben, in ſo ferne behaupten ſie mit Recht: daſs man bey der Begründung der Moral den Trieb nach Vergnügen keineswegs vorbeygehen könne, und daſs ſich keine einzige beſondere Vorſchrift des Sittengeſetzes denken laſſe, ohne dabey das durch Luſt oder Unluſt beſtimmte Streben und die daſſelbe leitende Denkkraft zu Hülfe zu nehmen.

40) Auch wird ihnen die Unabhängigkeit der praktiſchen Vernunft vom Triebe nach Vergnügen keineswegs durch diejenigen Freunde der kritiſchen Philoſophie begreiflich gemacht werden können, welche jenen Umſtand aus Mangel eines beſtimmten Begriffes vom Willen verkennen, und in dem *leidigen* Verſuche begriffen ſind, die Vorſchriften des Sittengeſetzes aus dem reinen praktiſchen Geſetz allein abzuleiten.

41) Dieſer Verſuch der Ihnen ſo lange unvermeidlich iſt, als ſie das ſittliche Wollen in einem bloſsen Akte der Vernunft beſtehen laſſen, kündiget ſich unverkennbar durch das Geſuchte, Geſchraubte, Spitzfindige in ihren Darſtellungen der Moral an, wodurch ſie zwiſchen den einfachen durch geſunden Verſtand anerkannten Vorſchriften des Sittengeſetzes und ihrem unrichtigen Grundbegriffe deſſelben irgend einen Zuſammenhang zu erkünſteln genöthiget ſind.

42) Die Formeln, welche die Uebereinſtimmung unter den Forderungen des Begehrens ausdrücken, ſind bloſse Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft, heiſſen *Regeln der Klugheit;* ſind alle empiriſchen Urſprungs und daher keiner abſoluten Nothwendigkeit und Allgemeinheit fähig.

43) In Rückſicht auf jede dieſer Vorſchriften läſst ſich in der Erfahrung ein Fall denken, der die in denſelben enthaltene Uebereinſtimmung aufhebt, an die Stelle derſelben einen Widerſpruch ſetzt, und eben darum eine *Ausnahme* von der Regel hervorbringt.

44) Das reine praktiſche Geſetz des Willens iſt keineswegs empiriſchen Urſprungs, iſt abſolut nothwendig und allgemein, und läſst keine Ausnahme in allen ſeinen Vorſchriften zu, ſo weit dieſelbe von ihm allein abhängen. Allein in wie ferne dieſe Vorſchriften ihren Inhalt aus Regeln der Klugheit ſchöpfen, laſſen ſie ſich in Rückſicht auf dieſe Regeln nicht ohne Ausnahmen denken.

45) In dieſem Sinne laſſen alle *Rechte* und *Pflichten* ſolche Ausnahmen zu, welche nur aus Colliſionen unter den Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft entſpringen, und durch das praktiſche Geſetz ſelbſt, aber nur vermittelſt der Klugheit, beſtimmt werden. Ein *Recht*, oder die moraliſche Möglichkeit der Befriedigung einer Forderung des Begehrens findet ſtatt, wenn dieſe Forderung keine ſich ſelbſt widerſprechenden Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft enthält; und wird durch das praktiſche Geſetz aufgehoben,

hoben, ſo bald ein Fall in der Erfahrung eintritt, der die Einſtimmung in der Forderung des Begehrens aufhebt, und in ſo ferne eine verbiethende Vorſchrift des praktiſchen Geſetzes veranlaſst. Auf dieſelbe Weiſe hört die Pflicht für die Fälle auf, in welchen die Bedingung der Anwendung des praktiſchen Geſetzes in der Erfahrung wegfällt.

46) Uneingeſchränkte und unverlierbare Rechte, und vollkommene unveränderliche Pflichten, ſind alſo nur unter der Vorausſetzung denkbar, daſs unter gewiſſen gegebenen Umſtänden keine die Anwendung des praktiſchen Geſetzes auf dieſelben aufhebende oder einſchränkende Bedingungen vorhanden ſind.

47) In den Formeln, welche *unbedingte* Vorſchriften des praktiſchen Geſetzes ausdrücken, ſind die Ausnahmen von den unter daſſelbe ſubſumierenden Regeln der Klugheit durch Vorausſetzungen hinweggedacht; z. B. in der Formel: *Du ſollſt nicht morden*, welches ſo viel heiſst, als: du ſollſt in keinem dem Geſetze widerſprechenden Falle tödten; wobey die Fälle hinweggedacht ſind in denen das *Tödten* kein *Morden* iſt.

48)

48) Der Zuſtand der Befriedigungen unſres *geſamten* durch Denkkraſt geleiteten *Begehrens* heiſst die *Glückſeligkeit* und iſt das nothwendige Objekt der Vereinigten, und folglich ſich ſelbſt nicht widerſprechenden, Forderungen des Triebes nach Vergnügen.

49) Die *höchſte ſubjektive Bedingung* der Glückſeligkeit iſt durchgängige Uebereinſtimmung unter den Forderungen jenes Triebes, nach welcher die theoretiſche Vernunft unaufhörlich ſtrebt, ohne dieſelbe gleichwohl, weil ſie in Rückſicht auf dieſes Beſtreben von Organiſation, Temperament, Erziehung, Kultur u. ſ. w. abhängt, erreichen zu können.

50) Die durchgängige Uebereinſtimmung unter den geſamten Forderungen des Begehrens iſt nur durch einen *untrüglichen* Gebrauch der theoretiſchen Vernunft denkbar, welcher allein ein reinwahres und auf die Individualität des Subjektes paſſendes Ideal von Glückſeligkeit aufzuſtellen vermöchte.

51) Jede einzelne, durch das nach einem ſolchen Ideal von Glückſeligkeit gerichtete Streben beſtimmte, Forderung des Begehrens würde aus lauter mit ſich ſelbſt

ein-

einſtimmigen Vorſchriften der theoretiſchen Vernunft beſtehen, und folglich auch legal und in ſo ferne der höchſten Bedingung, die das Geſetz für die freye Befriedigung eines Begehrens an der Forderung deſſelben vorausſetzt, angemeſſen ſeyn.

52) Bey jedem Subjekte, deſſen theoretiſche Vernunft *nicht untrüglich* iſt, iſt die durchgängige Einſtimmung der Forderungen des Begehrens durch theoretiſche Vernunft unmöglich; und es ſind in demſelben ſich ſelbſt widerſprechende Forderungen des Begehrens möglich und wirklich. In wie ferne aber ein ſolches Subjekt Freyheit hat, und in Rückſicht auf dieſelbe unter dem praktiſchen Geſetze ſteht, ſind ihm die *Befriedigungen* der Forderungen, die es für widerſprechend erkennt, durch jenes Geſetz unmöglich — und nur dadurch möglich, daſs die Freyheit die Luſt oder Unluſt gegen das Geſetz zur Triebfeder des Entſchluſſes annimmt.

53) Die praktiſche Vernunft erſetzt daher die Unzulänglichkeit der theoretiſchen, und der Menſch vermag durch ſeine Freyheit, was der bloſsen Natur in ihm unmöglich iſt. Er entfernt durch das freye Ergreifen der Geſetzmäſsigkeit um ihrer ſelbſt willen wenigſtens aus den von ihm

ſelbſt

ſelbſt abhängigen Befriedigungen des Begehrens durch Enthaltung das Widerſprechende, dem er in den Forderungen deſſelben nicht zuvor kommen kann.

54) Durch Sittlichkeit wird daher die höchſte ſubjektive Bedingung der Glückſeligkeit, welche durch kleine Klugheit erreichbar iſt, in den Befriedigungen des Begehrens ſo weit ſie von der Freyheit abhängen erfüllt, und durch die Entfernung widerſprechender Befriedigungen aus dem Zuſtande des Menſchen Glückſeligkeit möglich gemacht.

55) Die Uebereinſtimmung in den Befriedigungen des Begehrens, welche in dem bloſsen Streben nach Glückſeligkeit durch alle Menſchen mögliche Klugheit verfehlt wird, weil ſie *in demſelben* bloſses Mittel zu einem von uns unabhängigen Zweck iſt, den wir nur wünſchen nicht ſelbſt bewirken können — wird in ſo ferne durch unſren Willen möglich, in wie ferne ſie von demſelben zum letzten und höchſten Zweck ſeines von ihm ſelbſt abhängigen Handels gemacht wird; und das vornehmſte Hinderniſs der Glückſeligkeit, Widerſpruch in den Befriedigungen des Begehrens wird in ſo ferne durch den Willen aufgehoben, als derſelbe die durchgängige Einſtimmung die-

ſer

ſer Befriedigungen unverrückt als den durch ſich ſelbſt hinreichenden Beſtimmungsgrund ſeiner Entſchlüſſe annimmt.

56) Da alſo die höchſte Bedingung der Glückſeligkeit, die der Menſch in ſeiner Gewalt hat, in einer von allem Streben nach Glückſeligkeit weſentlich verſchiedenen Triebfeder, nämlich in der durch Freyheit ergriffenen Geſetzmäſsigkeit, liegt, ſo läſst ſich der Trieb nach Glückſeligkeit weder im Ganzen noch in irgend einer der durch ihn beſtimmten Forderungen als die Triebfeder der Sittlichkeit denken.

57) Die Sittlichkeit läſst ſich nur in ſo ferne als die höchſte Bedingung der Glückſeligkeit denken, als ihre Triebfeder vom Streben nach Glückſeligkeit unabhängig iſt, das heiſst: als die Freyheit die bloſse Vernunftmäſsigkeit um ihrer ſelbſt, und keineswegs um des Vergnügens, daher auch nicht um der Glückſeligkeit willen, zum Beſtimmungsgrund annimmt; folglich, als die Sittlichkeit keineswegs ein bloſses Mittel der Glückſeligkeit iſt.

58) In wie ferne die Glückſeligkeit von Bedingungen auſſer der Freyheit und dem Menſchen ſelbſt abhängt, in ſo ferne kann ſie auch nicht einmal durch Sittlichkeit möglich und wirklich gemacht werden.

59) Allein in Rückſicht auf dieſe auſſer der Freyheit gelegenen Bedingungen wird durch die Sittlichkeit *die Würdigkeit Glückſelig zu werden* erzeugt, eine Fähigkeit, welche ſich die Perſon durch Freyheit erwirbt, und welche die ſelbſt errungene Empfänglichkeit der Perſon für die von ihr unabhängigen *äuſſeren* Bedingungen des Wohlbefindens iſt.

60) Ein Subjekt, welches einerſeits *endlich*, und in ſo ferne durch Bedürfniſſe von der Natur auſſer ihm ſelber abhängig, andererſeits aber *frey*, und in ſo ferne keinem anderen als einem ſolchen Geſetze unterworfen iſt, welches zu übertreten und zu befolgen in ſeiner Gewalt ſteht — ein ſolches Subjekt kann ſich in einer durchgängig geſetzmäſsig eingerichteten Natur der Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe ſo weit dieſelbe von der Natur abhängt, fähig oder unfähig machen.

61) In wie ferne ein freyes Subjekt die Geſetzmäſsigkeit um ihrer ſelbſt willen zur einzigen Triebfeder ſeiner Handlung annimmt, in ſo ferne harmoniert daſſelbe mit der zwar willenloſen aber durchgängig geſetzmäſsigen Natur, die eben darum zur Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe durch ſich ſelbſt harmoniert; und es entſteht für ein

solches Subjekt das seiner Sittlichkeit angemessene Wohlbefinden, Glückseligkeit; wobey die Natur das *Glück*, die gesetzmäßsige Freyheit aber die *Seligkeit* dieses Glückes begründet.

62) Die Natur läßst sich nur in so ferne als *durchgängig* gesetzmäßsig denken, in wie ferne sie mit einem durchgängig gesetzmäßsigen, oder *heiligen* Willen, das heißst: mit derjenigen Freyheit harmoniert, welche die Gesetzmäßsigkeit zur *einzigen* Triebfeder ihrer Handlungen annimmt.

63) Ein Wille, der in dem Vermögen der Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens besteht, und der also in Rücksicht auf seine Materie von der Natur außser ihm abhängt, läßst sich nur in so ferne als heilig denken, nicht nur in wie ferne er die Maxime der Heiligkeit angenommen hat, und dieselbe in allen seinen Handlungen geltend macht, sondern auch in wie ferne die Natur außser ihm seinen Bedürfnissen so weit entgegen kömmt als er es zur Ausführung der Maxime der Heiligkeit bedarf. Dieses kann er von der Natur nur in so ferne erwarten als dieselbe dem Gesetz der Freyheit harmonisch eingerichtet ist.

64) Die Annehmung und Befolgung der Maxime der Heiligkeit ift durch das praktifche Gefetz fchlechthin nothwendig, *fie mufs alfo auch möglich feyn*, und dasjenige, was zu diefer Möglichkeit vorausgefetzt wird, die mit dem Gefetz der Freyheit einftimmige Einrichtung der Natur, ein moralifcher Urheber der Natur, und eine unbegränzt daurende Exiftenz der freyen Subjekte zur vollendeten Ausführung der Maxime der Heiligkeit — mufs daher, da es für die theoretifche Vernunft eben fo wenig etwas Widerfprechendes als etwas Begreifliches ift, als *Poftulat* des Sittengefetzes geglaubt werden.

65) Die vollftändige *Materie* des Willens, fo weit diefelbe durch den Trieb nach Vergnügen und durch die theoretifche Vernunft beftimmt wird, ift *Glückfeligkeit*; und die *vollftändige Form* des Willens, fo weit diefelbe durch das praktifche Gefetz beftimmt wird, ift *Heiligkeit*. Die *Vereinigung* diefer Materie mit diefer Form, oder des in unfrer Natur gegründeten Strebens nach Glückfeligkeit mit der durch Freyheit angenommenen Maxime der Heiligkeit erzeugt das Streben nach einer der Heiligkeit angemeffenen Glückfeligkeit als dem *ganzen Objekte* eines endlichen freyen Willens, in welchem die Forderungen des Naturgefetzes

und des Gesetzes der Freyheit zusammentreffen, und ihre Befriedigung erwarten.

66) Die Ueberzeugung von der Möglichkeit der Erfüllung des Sittengesetzes enthält die Ueberzeugung, dass die Materie des Willens so weit sie von unsrer Freyheit unabhängig ist, mit der schlechthin nothwendigen Form des Willens, die wir durch unsre Freyheit anzunehmen haben, zusammenstimme.

67) Das freye endliche Subjekt *soll* und *kann* so ferne es *frey* ist, sich ohne Rücksicht auf das Wohlbefinden wohl verhalten; *kann* aber in wie ferne es endlich ist, dem ihm angebohrnen Streben nach Wohlbefinden nicht entsagen; sondern *muss* dasselbe mit dem Streben nach Wohlverhalten *vereinigen*, und *soll* das erstere dem letztern *unterordnen*. Es soll daher auch alles dasjenige, an sich nicht unmögliche, für möglich halten und erwarten, ohne welches sich diese Vereinigung und Unterordnung nicht denken liesse.

68) Das Wohlverhalten des endlichen freyen Subjektes soll *Heiligkeit* seyn, und dieses Gesetz der Heiligkeit soll von ihm als die höchste allgemeinste, alle besonderen unter sich begreifende, Maxime angenommen

und durchgesetzt werden; diess ist ihm aber als einem endlichen — Bedürfnissen unterworfenen Subjekte nur in so ferne möglich als sich damit das durch diese Bedürfnisse unvermeidliche Streben nach Wohlbefinden vereinigen läst; diese Vereinigung ist nur durch Unterordnung dieses Strebens unter die Maxime der Heiligkeit denkbar, und wird in dem Streben *des Wohlbefindens würdig zu seyn* als wirklich gedacht.

69) Das *Wohlbefinden*, das der Heiligkeit angemessen ist, läst sich nur als ein *durchgängiges Wohlbefinden*, als Glückseligkeit, denken. Mit der Maxime der Heiligkeit wird also von dem freyen endlichen Wesen das Streben der *Glückseligkeit würdig zu seyn*, und die Ueberzeugung, *dass dieses Streben nicht vergeblich seyn könne und werde*, und mit derselben die Erwartung eines zukünftigen Lebens und der Glauben an den moralischen Urheber der Welt angenommen.

70) Das Gesetz des Willens ist *durch sich selbst*, aber Gott und Unsterblichkeit sind nur *durch das* Sittengesetz, und zwar nicht ohne ein vermittelndes Raisonnement, *nothwendige* Objekte der Ueberzeugung. Jenes Raisonnement gründet sich für den

 ge-

gemeinen und gesunden Verstand auf richtige Gefühle; für die philosophierende Vernunft aber auf *völlig entwickelte* Begriffe, von Freyheit, und Gesetz des Willens u. s. w. die bey dem bisherigen und noch immer zum Theil fortdaurenden Zustande der Philosophie theils unmöglich theils selten sind. Das Sittengesetz soll und kann jedermann beobachten. An Gott und Unsterblichkeit soll und kann nur derjenige glauben, der über das Sittengesetz konsequent raisonniert, und das Bedürfniss der Gegenstände dieses Glaubens für seine Moralität entweder fühlt, oder zugleich auch einsieht.

V.

Ueber das Fundament der moraliſchen Religion.

Selig ſind die reines Herzens ſind; denn ſie werden Gott ſchauen.

Matth. 5. K. 8. V.

Die von aller Speculation unabhängige, in der Gesetzgebung für die Freyheit (des Willens) wirksame, und durch die Stimme des Gewissens sich ankündigende (praktische) Vernunft ist und war von jeher die einzige Quelle ächter Religion, und hat eben darum in der moralisch-religiösen Gesinnung und Denkart *gewisse Ueberzeugungen* hervorbringen müssen, deren Inbegriff das *Glaubensbekenntniss der reinen, moralischen, Religion* ausmacht, welches durch den *gesunden Verstand* (und für denselben, so weit seine Gesundheit reicht) lange vorher feststeht, *als* die *philosophierende Vernunft* in ihren Repräsentanten über die Principien der Moralität und der Religion mit sich selber einig werden kann. In der Zwischenzeit hängt der Sinn der *Sätze*, durch welche jene Ueberzeugungen festgehalten und ausgedrückt werden sollten, in Rücksicht auf seine Wahrheit lediglich von der Reinigkeit und Energie des *sittlichen Gefühls* ab, und musste durch die philosophierende Vernunft so lange missverstanden werden, als diese in allen ihren

Verſuchen die *Moralität* in Ermangelung der noch unentwickelten letzten Gründe derſelben aus *halbwahren* Vorausſetzungen ableitete, und folglich immer durch einen *Begriff* dachte, der als *Definition* gebraucht, *ganz falſch* ſeyn muſste. Durch unrichtige Grundbegriffe von dem *Geſetze des Willens* war ſie genöthiget entweder im *Naturalismus* die Religion von der Moralität unabhängig bald *aufzuſtellen*, bald *zu verwerſen*, — oder im *Supernaturalismus* die Moralität von der Religion abzuleiten. In dieſen beyden künſtlichen Denkarten werden von ihr die moraliſch- religiöſen Ueberzeugungen des geſunden Verſtandes noch immer verkannt. Sie werden in der Einen durch die Principien des *theoretiſchen Unglaubens verdrängt;* in der Andern aber durch die Principien des *theoretiſchen Aberglaubens verfälſcht.* Der geſunde Verſtand hatte daher in den Angelegenheiten der Religion von der philoſophierenden Vernunft nicht nur keine Unterſtützung, ſondern vielmehr durch jene beyden (auſſer dem *Indifferentismus*) bisher einzig möglichen Denkarten nichts als eine unaufhörliche Befehdung erfahren, wobey er lediglich ſich ſelber überlaſſen blieb, und in dem Verhältniſſe den Kürzern zog, je mehr die ihm feindſeligen Philoſopheme durch den in der unmoraliſchen Geſinnung gegründeten Hang

zum

zum *praktischen* Aberglauben und Unglauben, (die zwey Hauptkrankheiten des Verstandes) aufrecht erhalten werden mussten.

Versteht man unter dem *wahren Christenthum* die Religion des reinen Herzens und des gesunden Verstandes, die weder durch Politik noch durch Philosophie erzeugt ist, und durch die weder eine exoterische Vorstellungsart für den Poebel noch eine esoterische für Aufgeklärte, sondern ein allgemeingültiger Glauben aufgestellt wird, den jedermann haben kann, weil ihn jedermann haben *soll:* — so begreift man, dass die *ursprüngliche*, *eigenthümliche* und *reine Lehre* desselben durchaus nichts als moralisch-religiöse Ueberzeugungen enthalten könne, aber auch, dass sie eben darum von den *Schriftgelehrten* und *Weltweisen* durch *Hyperphysik* und *Metaphysik*, *Mystik* und *Fatalismus*, *Monachismus* und *Libertinismus* so lange gemisdeutet werden musste, als es der philosophierenden Vernunft noch nicht gelungen hat durch Entdeckung des letzten Grundes der Moralität, und Aufstellung eines völlig bestimmten Begriffes von dem *Gesetz* und der *Freyheit* des *Willens* sowohl mit sich selber als mit dem gesunden Verstande einig zu werden, in den rein wahren Principien der Moral das einzig probehältige Fundament

ächter

ächter Religion ausſindig zu machen, und ſich durch eine durchgängige Revolution in ihren Denkarten der leidigen Alternative zwiſchen Supernaturalismus und Naturalismus, das heiſst, der traurigen Nóthwendigkeit zu überheben — aus dem *Körper des Kirchenglaubens* entweder den *Satan* durch *Beelzebub* oder dieſen durch jenen zu vertreiben, und in beyden Fällen den *reinen Geiſt der Religion* aus demſelben ſo viel an ihr lag entfernt zu halten.

Daſs dieſes durch die kritiſche Philoſophie allein gelingen könne und unfehlbar gelingen müſſe, hierüber konnte unter den Kennern derſelben lange ſchon keine Frage mehr ſeyn. Allein eine ſo vollendete Darſtellung der Harmonie zwiſchen den in den heiligen Urkunden des Chriſtenthums aufgeſtellten Ausſprüchen des *geſunden Verſtandes*, und den aus dem Syſteme der kritiſchen Philoſophie ſich ergebenden *Reſultaten der philoſophierenden Vernunſt* über die *Lehre der moraliſchen Religion*, als in *Kants* neueſtem Werke: *Die Religion innerhalb der Gränzen der bloſsen Vernunft* enthalten iſt, war nur durch den älteſten, vertrauteſten und in jeder Rückſicht *erſten* Kenner des Geiſtes jener Philoſophie, nur durch ihren groſsen Urheber ſelber, möglich, und muſs jeden, der bisher in den

An-

Angelegenheiten der Religion Eintracht zwischen Kopf und Herzen, Wissen und Glauben, Gedanken und Gefühlen, theoretischer und praktischer Vernunft, Speculation und Gewissen, Moral und Religion, Philosophie und Christenthum *vermisst* hat, und dem jene Angelegenheiten *am Herzen liegen*, überraschen und mit freudiger Bewunderung, Dankbarkeit, und Erwartung erfüllen, ohne sich durch den Gedanken niederschlagen zu lassen, dass diese *neue Lehre* der mit sich selbst einigen philosophierenden Vernunft, dem Schicksale nicht ausweichen kann, welches ihre Vorgängerin, die evangelische Lehre des gesunden Verstandes unter den *Juden* und *Heiden* erfahren hat. Sie wird von unsern Supernaturalisten und Naturalisten häufig misverstanden und widerlegt werden; für die einen *Aergerniss* und für die andern *Thorheit* seyn.

Da der durch die *Kritik der praktischen Vernunft* auf dem Gebiete der Philosophie zuerst aufgestellte *Begriff von dem Sittengesetze* bey jedem der die neue philosophische Religionslehre nicht gänzlich misverstehen soll, schlechterdings vorausgesetzt wird, und da jener Begriff sowohl von *allen Gegnern* als auch von *manchen Vertheidigern* der kantischen Philosophie gerade in

den-

denjenigen Momenten auf welche ſich der ganze Inhalt dieſer Lehre zunächſt bezieht, am meiſten verkannt wird: ſo dürfte eine kurze Erörterung dieſer Momente die zweckmäſsigſte Einleitung zu meiner erläuternden Darſtellung jenes Inhalts ſeyn.

Das Eine betrift die Unabhängigkeit des Sittengeſetzes von Luſt und Unluſt welche von den Gegnern, das Andere die von dieſer Unabhängigkeit (und folglich auch von der Selbſtthätigkeit der praktiſchen Vernunft) verſchiedene unbedingte Freyheit des Willens, die von manchem Freunde der kantiſchen Philoſophie — geläugnet werden, und ſo lange geläugnet werden müſſen, als beyde Parteyen bey ihren Beurtheilungen von dem unbeſtimmten und unrichtigen Begriffe des *Willens* ausgehen, in welchem das Wollen höchſtens nur von dem inſtinctartigen und vernunftloſen, keineswegs aber von allem bloſsen Begehren und zumal nicht von dem durch Denkkraft modificierten Begehren, unterſchieden wird. Da alles bloſse Begehren ein durch Luſt oder Unluſt beſtimmtes Streben iſt: ſo läſst ſich freylich die Vorſchrift, welche durch die Vernunft dem Begehren gegeben wird, durchaus nicht ohne die Sanction durch Luſt oder Unluſt, als Geſetz, denken; und die Gegner der Kritik der praktiſchen Vernunft fin-

finden es *in so ferne* mit recht als widersinnig, daſs das Sittengeſetz ein durch bloſse reine Vernunft aufgeſtelltes *Geſetz des Begehrens* ſeyn ſoll, das keine Sanktion durch Luſt oder Unluſt bedürfen oder zulaſſen könne. Andererſeits da ein von Luſt und Unluſt gänzlich unabhängiges *Begehren* (wenn ſich daſſelbe ohne Widerſpruch denken lieſse) nur in ſo ferne denkbar wäre, als daſſelbe von der bloſsen reinen Vernunft abhienge; ſo würde die bey einem ſolchen *rein vernünftigen Begehren* einzig mögliche *Freyheit* lediglich in der Unabhängigkeit von Luſt und Unluſt und in der Selbſtthätigkeit der Vernunft beſtehen müſſen; und jene Freunde der kritiſchen Philoſophie finden es *in ſo ferne* mit recht als widerſinnig eine von jener, an ihr Geſetz gebundenen, Selbſtthätigkeit verſchiedene, ungebundene, Freyheit anzunehmen, welche das durch Selbſtthätigkeit der Vernunft aufgeſtellte Geſetz bey der ſittlichen Handlung ausübet, bey der unſittlichen übertritt. Sie ſind genöthigt anzunehmen, daſs die *ſittlichgute* Handlung nichts als eine unwillkührliche Aeuſſerung der reinen Vernunft, die ſittlichböſe eine bloſse Folge der durch äuſſere Hinderniſſe bewirkten Unthätigkeit der reinen Vernunft, und folglich von der blos *nicht ſittlichen*, unſchuldigen, Handlung durchaus nicht verſchieden ſey. Dieſe

bey-

beyden Theorien der Moralität, welche mit der moralischen Religionslehre in jedem Punkte derselben im entschiedensten Widerspruch stehen, und derselben eben so viele Gegner zuziehen müssen, als sie selbst Vertheidiger aufzuweisen haben, verwechseln das eigentliche Wollen mit dem blossen Begehren und verschwinden mit dieser Verwechslung. So wie man das Eine durch einen bestimmten Begriff von dem Andern unterscheidet und den *Willen* (in engster Bedeutung dieses Wortes) als „*das Vermögen der Person*" denkt „*sich durch sich selber zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen*" — ergiebt es sich 1) dass nur diejenigen Vorschriften, welche durch Vernunft dem blossen Begehren gegeben werden, Sanktion durch Lust oder Unlust bedürfen und zulassen, und dass von den Philosophen welche diese Sanktion für das Sittengesetz fordern, dieses letztere, das sich nur allein als Gesetz des eigentlichen Wollens denken lässt, mit dem *Naturgesetz des blossen Begehrens* vermengt werde; 2) dass das Sittengesetz eben darum weil seine Vorschrift nicht das durch Lust und Unlust bestimmbare Streben, nicht die unwillkührliche *Forderung* des Begehrens, sondern nur allein die *Befriedigung* oder *Nichtbefriedigung* und auch dieses nur in so ferne betrift

trift als beydes von der Willkühr der Person abhängt, eine Freyheit in der Person voraussetze, die von der Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft nicht weniger als vom Bestimmtwerden durch Lust oder Unlust verschieden gedacht werden muss, und die in dem Vermögen besteht, sich selbst entweder durchs Gesetz oder gegen dasselbe durch Lust oder Unlust zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen, oder was dasselbe heisst: *Sittlich gut oder sittlich böse zu handeln.* Ohne diese den eigenthümlichen Charakter des Willens ausmachende, vom Wesen jeder eigentlichen Handlung des Willens (der guten wie der bösen) unzertrennliche, aber auch nur allein bey dieser Handlung stattfindende, unbedingte, Freyheit läfst sich keine *Zurechnung* weder zum Verdienst noch zur Schuld, kein Gewissen, und überhaupt keiner von allen den Charakteren denken, durch welche sich Moralität und Immoralität, von bloser Legalität und Illegalität auszeichnen; ohne sie ist der Unterschied zwischen *Sollen* und *Müssen*, der nur unter der Voraussetzung eines Gesetzes denkbar ist, welches einerseits absolut nothwendig (folglich von Lust oder Unlust unabhängig) gebietet, andererseits aber eben darum durch Freyheit übertreten werden kann, weil es nur durch die Freyheit für welche es allein

gegeben ist, befolgt werden kann, eine blosse Täuschung. Ohne sie giebt es kein von den unvermeidlichen Naturgesetzen verschiedenes, kein Sittengesetz, folglich auch keine Moralität und eben darum auch keine wahre Religion, die sich nur durch Moralität denken läſst. Ohne sie vorauszusetzen wird man in der folgenden Darstellung alles entweder *unverständlich* oder *ungereimt* finden müssen.

Der gesamte Inhalt der moralisch-religiösen Ueberzeugung betrift *erstens* die Anerkennung der Quelle des moralischen bösen *in der Verkehrtheit der Gesinnung*; *zweytens* den *seligmachenden Glauben* oder die Denkart, welche von der Annehmung der entgegengesetzten heiligen Gesinnung unzertrennlich ist; *drittens* die *Kirche* oder die äussere Vereinigung der Menschen zur Verbreitung, Fortpflanzung und Belebung jener heiligen Gesinnung; *viertens* den ächten und unächten *Dienst Gottes* in einer Kirche.

§. I.

Von dem Ursprung des sittlichen Bösen.

Die Freyheit des menschlichen Willens zu deren Wesen die unzertrennliche Vereinigung des Vermögens der Person sich selbst

durchs

durchs Gesetz — und des Vermögens sich selbst durch Lust oder Unlust gegen das Gesetz zu bestimmen, gehört, nimmt die Eigenschaft und Benennung eines *Hanges* an, in wie ferne sie nur eines dieser beyden Vermögen ausübt und das andere ruhen läſst. Dieser Hang zum Sittlichguten oder zum Sittlichbösen ist als bloſse Aeusserung der Freyheit, als der *Charakter* den die Person durch sich selbst annimmt, und als der *innere Werth* oder *Unwerth* des Menschen — von derjenigen Beschaffenheit seiner Natur, welche aus den ihm *gegebenen* Modificationen der Organisation hervorgeht, und insbesondere von den im bloſsen *Temperamente* gegründeten und zufälligerweise, und ohne sein Zuthun, entweder vernunftmäſsigen oder vernunftwidrigen *Neigungen* wesentlich verschieden. Auch muſs dieser Hang von den *ursprünglichen Anlagen* überhaupt genau unterschieden werden.

„Die Anlagen in der menschlichen Na-„tur, welche sich zunächst auf den Willen „beziehen, sind 1) die Anlage für die „Thierheit im Menschen als einem lebenden „Wesen. Sie begreift unter dem allgemeinen „Titel der *physischen* (vernunftlosen, in-„stinctartigen) *Selbstliebe*, zu der keine Ver-„nunft erfordert wird, den Trieb zur Er-„haltung seiner selbst, zur Fortpflanzung

„ſeiner Art und zur Gemeinſchaft mit an„dern Menſchen. Auf ſie können allerley „Laſter gepfropft werden (und allerley Tu„genden) die aber nicht aus jener Anlage „als ihrer Wurzel von ſelbſt entſprieſsen. „Sie können *Laſter der Rohigkeit* heiſſen, „und werden in ihrer höchſten Abweichung „vom Naturzwecke *viehiſche Laſter* ge„nannt — z. B. Völlerey, Wolluſt, wilde „Geſetzloſigkeit."

2) „Die Anlage für die Menſchheit im „Menſchen als einem lebenden und zugleich „vernünftigen Weſen (für die *Humanität*) „begreift unter dem allgemeinen Titel der „*vergleichenden* (vernünftigen, räſonnirten) „*Selbſtliebe*, zu welcher (theoretiſche) Ver„nunft erfordert wird, die Anlagen ſich nur „in Vergleichung mit anderen Menſchen als „glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. „(Da die urſprüngliche Richtung dieſer An„lage nur in dem Beſtreben nach *Gleichheit* „beſteht, ſo iſt in derſelben das Misfallen „an dem ſchlimmeren Zuſtande Anderer in „Vergleichung mit unſerem eigenen, nicht „weniger als das Misfallen an unſerem ei„genen ſchlimmeren Zuſtande in Verglei„chung mit dem fremden gegründet.) Die „Laſter die auf dieſe Anlage (nicht weniger „als die ihnen entgegengeſetzten Tugenden) „gepfropft werden, können *Laſter der Kul-*

„*tur*

„*tur* heissen, und werden im höchsten Gra„de ihrer Bösartigkeit, in welchem sie die „Anlage zur Humanität gänzlich verläug„nen, z. B. im Neide, in der Schadenfreu„de, in der Undankbarkeit u. s. w. *teufli*„*sche Laster* genannt."

3) „Die Anlage für die *Persönlichkeit* „im Menschen als einem vernünftigen und „zugleich der *Zurechnung fähigen* (morali„schen) Wesen besteht in der *Empfäng*„*lichkeit* für *diejenige* Achtung gegen das „Gesetz des Willens, welche eine für sich „hinreichende Triebfeder der Willkühr ist. „(oder welche zum Bestimmungsgrunde des „freyen Entschlusses hinreicht) Diese Ach„tung kann freylich nur in so ferne Triebfe„der der Willkühr werden, als die Will„kühr dieselbe in ihre Maxime aufnimmt, „(das heisst: sie kann nur durch Freyheit „zum Bestimmungsgrunde eines wirklichen „Entschlusses gemacht werden) aber die „*Möglichkeit* dieses Aufnehmens in die Ma„xime setzt eine Anlage in der menschlichen „Natur voraus *auf welche schlechterdings* „*nichts Böses gepfropft* werden kann, und „dieses in der Person bestimmt vorhandene „von der praktischen Vernunft unzertrenn„liche Vermögen ist die unmittelbare Anlage „fürs Moralischgute im Menschen, die kei„neswegs wie die beyden erstern gemis„braucht werden kann."

Alle diese Anlagen sind *ursprünglich* in wie ferne sie zur *Möglichkeit* des Menschen gehören. Da das Gute und Böse in moralischer Bedeutung nur in der Ausübung der Freyheit des Willens besteht, so sind jene Anlagen, und ist der Mensch durch sie, eben so wenig gut als böse. Sie sind ihm durch *Natur gegeben*, nicht von ihm selbst durch *Freyheit erworben* oder *sich zugezogen worden*. Allein sie sind ihm nur als *Anlagen zum Guten* allein gegeben. Dieses erhellt aus der unbedingten Nothwendigkeit, die uns das Sittengesetz auflegt, sie alle lediglich zu seiner Ausübung zu gebrauchen. Unter ihnen ist uns in der *Empfänglichkeit für die praktische Achtung gegen das Gesetz* der Grund der Möglichkeit des Guten als unmittelbare Anlage zum Guten gegeben. Zum *Bösen* hingegen (worunter nicht etwa Vernunftwidrigkeit einer Neigung, sondern nur die Vernunftwidrigkeit des freyen Entschlusses, verstanden wird) läſst sich durchaus keine *ursprüngliche Anlage* in der menschlichen Natur denken. Der im Menschen gleichwohl vorhandene *Grund der Möglichkeit des Bösen*, kann also keineswegs, wie der Grund der Möglichkeit des Guten, als etwas seiner Freyheit zu ihrem Gebrauch von der Natur *gegebenes*, sondern muſs als etwas von dieser Freyheit erst angenommenes, und sich selbst zugezo-

gezogenes angesehen, und *zum Behuf der moralischen Beurtheilung* wirklich gedacht werden.

Dieser angenommene und sich selbst zugezogene Grund der Möglichkeit des Bösen besteht in einer Aeusserung der Freyheit, die schon *böse ist* und den Grund von lauter bösen Aeusserungen der Freyheit enthält. Es ist *Hang zum Bösen*; etwas das *keinesweges zur Möglichkeit des Menschen* gehört; dem Menschen nicht ursprünglich gegeben ist; gleichwohl aber in wie ferne es von allen Menschen sich zugezogen wird, zur *Wirklichkeit des Menschen* überhaupt gehört und in so ferne als *natürlich* und der Mensch um desselben willen als *von Natur böse* betrachtet werden muss.

Der innere Charakter des Sittlichguten und des Sittlichbösen liegt in *den Maximen*, das heisst, in den Vorschriften oder Verhaltungsregeln, welche die Person durch blosse Freyheit sich selbst giebt und durch welche sie entweder das Gesetz des Willens oder Lust und Unlust gegen das Gesetz als Bestimmungsgrund des Entschlusses annimmt, oder wie sich Herr *Kant* ausdrückt: Maxime ist eine durch Willkühr angenommene Regel, in welche entweder das Gesetz oder Lust und Unlust gegen das Gesetz aufgenommen wird, und die in so ferne entweder

gut oder böſe iſt. Der angenommene und ſich ſelbſt zugezogene Grund der Möglichkeit des Böſen oder der Hang zum Böſen muſs daher ſelbſt in einer böſen Maxime beſtehen, die ſich als der Grund der übrigen böſen Maximen verhält, als eine allgemeine böſe Maxime unter welcher die beſonderen böſen Maximen enthalten ſind.

In Rückſicht auf die *äuſſere Geſetzmäſsigkeit* der Handlungen des Willens giebt es keinen Unterſchied zwiſchen *Legalität* und *Moralität*, zwiſchen einem Menſchen von guten Sitten (*bene moratus*) und einem ſittlich guten Menſchen (*moraliter bonus*). Aber in Rückſicht auf das Innere der Handlung, auf ihre Quelle in der Freyheit, auf den Charakter den ſie durch die Maxime erhält, findet ein weſentlicher Unterſchied ſtatt. „Der eine Menſch thut zwar äuſſerlich was das Geſetz vorſchreibt; er befolgt den Buchſtaben des Geſetzes; aber in wie ferne er nicht um des Geſetzes, ſondern lediglich um der Luſt oder Unluſt willen und folglich gegen das Geſetz, das um ſeiner ſelbſt willen Gehorſam fordert, handelt, übertritt er das *Geſetz dem Geiſte* nach. — *Was nicht aus dieſem Glauben geſchieht das iſt Sünde.* Das Böſe kann alſo eben ſowohl neben der Legalität als der Illegalität der Handlung beſtehn, und die

Lega-

Legalität seines Betragens berechtiget keinen Menschen dafür zu halten, daſs er nicht die allgemeine Maxime angenommen habe, die den Grund von lauter böſen Handlungen enthält, das heiſst, daſs der Hang zum Bösen in ihm nicht vorhanden sey.

Die allgemeine Maxime durch deren Annehmung der Hang zum Bösen zugezogen wird, besteht in einem freyen und allgemeinen Entschluſs, gelegenheitlich vom Gesetz des Willens abzuweichen, und durch sie geht der *Hang zum Bösen* jeder anderen, ein besonderes Objekt des Willens betreffenden That, als diejenige böse That vorher, durch welche der Mensch seinen ganzen Willen verderbt hat und selbst böse geworden ist, und die als *peççatum originarium* sich zu jeder anderen als dem *peccatum derivativum* verhält. Die erste Art von Verschuldung bleibt, wenn auch die Zweyte vielfältig aus Gründen die nicht im Gesetze liegen und also keine moralische Handlung begründen, vermieden wird. Als die Wurzel alles anderen Bösen im Menschen heiſst der in der allgemeinen bösen Maxime bestehende Hang zum Bösen das *radicale Böse*.

Man kann sich drey verschiedene Stuffen des Hanges zum Bösen denken: 1) *Gebrechlichkeit*, Hang zur Nichtbefolgung guter Maximen; 2) *Unlauterkeit*, Hang zur

Vermiſchung böſer Maximen mit den guten; 3) *Bösartigkeit* in engerer Bedeutung, Hang zur Annehmung böſer Maximen, der auch als der Hang die moraliſchen Triebfedern den nichtmoraliſchen nachzuſetzen *Verderbtheit*; und als der Hang die moraliſche Ordnung der Triebfedern des Willens umzukehren, *Verkehrtheit des menſchlichen Herzens* heiſsen kann.

Der gemeinſchaftliche Grund aller dieſer Aeuſſerungen der Unſittlichkeit, in wie ferne dieſelben lediglich der moraliſchen Beurtheilung, dem Richterſtuhle des Gewiſſens unterworfen ſind, läſst ſich nur im radicalen Böſen, als einem durch die Freyheit angenommenen und ſich ſelbſt zugezogenen Hang denken. „Um den Grund des moraliſchen Böſen im Menſchen abzugeben enthält die Sinnlichkeit“ (wie immer auch dieſelbe durch Organiſation, Temperament, Clima u. ſ. w. modificiert ſeyn mag) „*zu wenig*. Denn ſie macht den Menſchen, in wie ferne ſie die Triebfedern, die aus der Freyheit entſpringen können, wegnimmt“ (in wie ferne ſie ihm z. B. mit der Beſonnenheit die Möglichkeit der Ausübung ſeiner Freyheit raubt) zu einem bloſsen Thiere. Alle Handlungen, die allein in der Sinnlichkeit ihren zureichenden Grund haben, ſind *nichtſittlich*, ſie mögen der Vernunft

nunft gemäſs oder zuwider ſeyn. „Eine „vom moraliſchen Geſetze freyſprechende „gleichſam boshafte (verderbte, ausgeartete) „Vernunft, und ein ſchlechthin böſer Wil„le, würden aber *zu viel* enthalten; weil „dadurch der Widerſtreit des Geſetzes ſelber „zur Triebfeder erhoben, und ſo das Sub„jekt zu einem *teufliſchen Weſen* gemacht „würde. Keines von beyden iſt auf den „Menſchen anwendbar."

Das ſittlich Böſe läſst ſich daher weder aus der Sinnlichkeit noch aus der Vernunft, ſondern lediglich aus der Freyheit und dem Geſetz des Willens ableiten; und da dieſes Geſetz nicht aus der Erfahrung, in welcher nur Legalität, nicht Moralität vorkommen kann, abſtrahirt werden kann, ſondern nur *a priori* erkennbar iſt, ſo muſs der Begriff des Sittlichböſen nicht weniger als der Begriff des Sittlichen überhaupt *a priori* ſich feſtſetzen und entwickeln laſſen. Folgendes Räſonnement enthält die Deduktion ſeiner Denkbarkeit. Der Menſch nimmt ſowohl das Geſetz, welches ſich ihm durch die unmittelbare moraliſche Anlage unwiderſtehlich aufdringt, als auch die Luſt und Unluſt, die ihm nicht weniger unvermeidlich ſind, in die Maxime ſeines Wollens auf. Wenn jede dieſer beyden weſentlich verſchiedenen Triebfedern für ſich allein vorhan-

handen wäre, so würde er jede desselben als für sich hinreichend annehmen. Da er aber beyde annimmt, so würde er, wenn die Beschaffenheit seines Willens lediglich von der *Verschiedenheit* der beyden Triebfedern abhienge *zugleich gut und böse seyn*, welches zwar in der empirischen *Beurtheilung* der *äussern* Handlungen in Rücksicht auf Legalität oder Illegalität derselben wirklich gelten kann und muss, aber in der reinen Beurtheilung in Rücksicht auf *Moralität* und *Immoralität*, vor dem Richterstuhl des Gewissens und vor dem göttlichen Richter sich nicht ohne Widerspruch denken lässt. Die moralische Beschaffenheit des Willens hängt also *nicht* von dem *Unterschiede* der Triebfedern, die der Mensch in seine Maxime aufgenommen, sondern von der *Unterordnung* ab, welche seine Freyheit mit diesen Triebfedern vorgenommen hat, indem sie, da beyde *nebeneinander* nicht bestehen können, die *eine zur Bedingung der anderen, die eine zum Mittel der andern macht.* In wie ferne nun der Wille durch seine Freyheit Lust und Unlust als *Bedingung* der Erfüllung des Gesetzes, die Vernunftmässigkeit aber nicht anders als in wie ferne sie Mittel der Befriedigung des Gelüsten ist, in seine allgemeine Maxime aufnimmt, in so ferne ist er *radical böse*.

Diese

Diese *Bösartigkeit* ist nicht sowohl *Bosheit* im eigentlichen Sinne dieses Wortes, weil durch sie keineswegs das Böse als Böse zur Triebfeder gemacht wird: sondern sie ist vielmehr *Verkehrtheit*, (*perversitas*) eine Beschaffenheit die aus der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit des Willens entspringt, und sich besonders durch die Gesinnung äussert, bey der sich der Mensch blosse Legalität für Moralität, Immoralität aber für blosse Illegalität anzurechnen, die Abwesenheit des Lasters für Tugend und die Anwesenheit desselben für schuldlose Verirrung bey sich selbst geltend zu machen strebt. Wenn das radicale Böse in den beyden erstern Graden als *unvorsetzliche Schuld* (*culpa*) angesehen werden kann: so muss es in dem dritten Grade als *vorsetzliche Schuld* (*dolus*) beurtheilt werden. Hier kündiget sich dasselbe „durch eine gewisse *Tücke* des „menschlichen Herzens (*dolus malus*) an, „sich wegen seiner eigenen guten oder bö„sen Gesinnungen selbst zu betrügen" — „durch erkünstelte Gemüthsruhe und sich „selbst täuschende Werthschätzung," mit einem Worte: „durch die Unredlichkeit sich über seinen eigenen Charakter einen blauen Dunst vorzumachen." — „den *faulen Fleck unserer Gattung*, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hin-

dert,

dert, ſich wie er ſonſt wohl thun würde, zu entwickeln.“

Das *Daſeyn* des von der Freyheit angenommenen Hangs zur Umkehrung der ſittlichen Triebfeder kann ſich nur durch das unparteyiſche Urtheil des über ſich ſelbſt richtenden *Gewiſſens* ergeben. Dieſes Urtheil kann weder durch philoſophierende Vernunft noch durch Erfahrung *bewieſen* werden; aber es wird durch beyde beſtättiget; durch die *erſtere*, welche durch eine vollendete Entwicklung der bey jenem Urtheile vorkommenden Ideen zeigt, *daſs dieſelben keinen Widerſpruch* enthalten; durch die *erſtere*, welche in dem Betragen der Menſchen im ſogenannten *Naturſtande* ſowohl als im *Zuſtande der Kultur*, ſowohl der einzelnen Menſchen als ganzer Völker gegen einander eine ſo weit verbreitete und tief eingewurzelte *Illegalität* ankündigt, deren Bemerkung keine andere Wahl übrig läſst, als entweder alle moraliſche Beurtheilung aufzugeben und der ganzen Menſchheit den Charakter der Perſönlichkeit abzuſprechen, oder das *radicale Böſe* zu glauben. Eine ſehr auffallende Beſtätigung vom Daſeyn dieſes Böſen läſst ſich in dem Zuſtande der religiöſen und politiſchen Einrichtungen finden, ſo ferne die erſtern nach den Principien der Ethik, die letztern nach

den

den Principien des Naturrechts, beurtheilt werden können und sollen — und eine wenigstens für den Philosophen in gewisser Rücksicht noch merkwürdigere Bestättigung liegt in dem *bisherigen* Zustande der *Moralphilosophie.* Diejenige Tücke des radicalen Bösen, welche die bloss legale Handlung für die moralische, die unmoralische aber für blos illegal annimmt, und den Grund der Unmoralischen ausser der Freyheit sucht und findet, wird sowohl durch die *Stoische* als durch die *Epicurische* Moral, in wie ferne in beyden ein Grundbegriff von Sittengesetz aufgestellt ist, der alle Zurechnung und Freyheit aufhebt, gewiss nicht weniger begünstiget, — als sie selbst beyde Systeme unterstützet. Bedenkt man über dieses die *Antipathie* der *naturalistischen* Moralphilosophen und Moraltheologen gegen die Freyheit des Willens, sobald eigentliche von Selbstthätigkeit der Vernunft sowohl als vom Triebe nach Vergnügen verschiedene Freyheit darunter verstanden wird; — eine Antipathie, die neben der leidenschaftlichen Wärme, womit jede andere *äussere* Freyheit verfochten wird, so sonderbar contrastiert, erwägt man endlich die so allgemein herrschende *Glückseligkeitslehre*, die sogar unter dieser Benennung für die philosophische Moral ausgegeben, und in welcher raisonnirte Sympathie und Selbst-

liebe,

liebe, folglich blosse durch theoretische Vernunft gelenkte Triebe nach Vergnügen für die ächten sittlichen Triebfedern angegeben werden; so dürfte man kaum nöthig haben ausser der Geschichte der Moralphilosophie sich nach einem Factum umzusehen, das *den Hang zur Umkehrung der sittlichen Triebfedern* augenscheinlicher ausser Zweifel setzte.

Der Ursprung des Sittlichbösen, der sich nur durch das *radicale Böse* denken läst, ist in so ferne gänzlich *unbegreiflich*, als sich über die *Entstehung* des radicalen Bösen selbst nicht weiter fragen läst. Bey der Handlung des Willens muss dasjenige, was an ihr *That der Freyheit* ist, von dem was an ihr *Begebenheit* (*Phaenomenon*) ist, unterschieden werden. In der erstern Rücksicht läst sie sich nur durch blosse Vernunft vorstellen, keinesweges aber durch den an die Sinnlichkeit und die *Zeit* als Form derselben gebundenen *Verstand* erkennen. Es kann ihr daher in dieser Rücksicht auch keineswegs das Prädikat der *Entstehung* oder des *Ursprungs* in der Zeit zukommen, das nur von dem *äusserlichen* der Handlung, oder von der *Begebenheit* in der Sinnenwelt gelten kann. Da über dieses die Freyheit *absolute Ursache* ist, so kann ihre *That* von keiner von ihr selbst verschiede-

nen

nen Ursache durch welche sie blos *relativ* seyn würde, abgeleitet werden. Die böse That der Freyheit hat daher als solche keinen *Zeitursprung* und läſst sich von keiner von ihr verschiedenen *nicht bösen* Ursache ableiten. „Hiermit stimmt nun die Vorstel„lungsart, deren sich die *Schrift* bedient, „den Ursprung des Bösen als *Anfang* dessel„ben in der Menschengattung zu schildern „ganz wohl zusammen.“ Dieser Vorstellungsart zufolge entspringt das Böse in der Menschheit, oder im Repräsentanten derselben dem *ersten Menschen* durch einen *Sündenfall*, folglich aus nichts anderm als einer bereits bösen Handlung der Freyheit, die in wie ferne sie als die *erste* gedacht wird, der *Uebergang* aus dem Stand der Unschuld in den Stand der Schuld ist, und nachdem durch sie der Hang zum Bösen einmal in die Welt gekommen und durch denselben das *Böse* gleich mit dem *ersten* Gebrauch der Freyheit vorhanden ist, — als *angebohrne Schuld* vorgestellt wird. Sogar die verführende *Schlange* ist ein schickliches Bild die oben erwähnte Tücke des radicalen Bösen, die den Menschen über seine Pflichten zu täuschen strebt, sinnlich darzustellen. „Alle bezeugte Ehrerbietung „gegen das moralische Gesetz ohne ihm doch „als für sich hinreichender Triebfeder in sei„ner Maxime das Uebergewicht über alle

„andere Bestimmungsgründe der Willkühr „einzuräumen, ist *geheuchelt*; und der „Hang dazu ist innere *Falschheit*, ein Hang, „sich in der *Deutung des moralischen* Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen (1 B. Mose III. 5.) weswegen auch „die Bibel christlichen Antheils den Urheber des Bösen (der in uns selbst liegt) den „*Lügner von Anfang* nennt, und so den „Menschen in Rücksicht dessen, was der „Hauptgrund des Bösen in ihm scheint charakterisiert." Bey dieser, so wie bey allen folgenden Veranlassungen wird die Schrift moralisch benutzt, „ohne darüber zu entscheiden, ob das auch der Sinn der Schriftsteller gewesen sey, oder ob derselbe nur „hineingelegt werde; *wenn nur jener Sinn* „*für sich und ohne allen historischen Beweis* „*wahr*, *dabey aber zugleich der einzige ist*, „*nach welchem wir aus einer Schriftstelle für* „*uns etwas zur Besserung ziehen können.*"

Wie es möglich sey, dass ein in dem bisher entwickelten Sinne von *Natur böser* Mensch zu einem guten werden könne, ist unbegreiflich. Dass es aber möglich sey, müssen wir dem Sittengesetze glauben, welches uns schlechterdings gebeut uns selbst zu guten Menschen zu machen, und eben darum nöthiget die Möglichkeit vorauszusetzen. Die Wiederherstellung der ursprüng-

lichen

lichen Anlage zum Guten in ihre Kraft läſst ſich nicht als Erwerbung der verlohrnen Triebfeder zum Guten; denn dieſe haben wir nie verliehren können; ſondern nur als Herſtellung der Reinigkeit derſelben, durch Aufnahme des Geſetzes in die allgemeine Maxime der Freyheit denken. Dieſs iſt in dem von Natur böſen Menſchen, der die Unterordnung des Geſetzes in ſeine allgemeine Maxime aufgenommen hat, nur als Umkehrung der verkehrten Denkart, als Revolution in der Geſinnung, als Veränderung des Charakters, als eine Art *von Wiedergeburt gleich als eine Schöpfung eines neuen Menſchen denkbar*.

Der Uebergang zur Moralität iſt als die *Aenderung des Herzens* von dem Uebergange zur Legalität oder der *Aenderung der Sitten* wohl zu unterſcheiden. Der zur Fertigkeit gewordene feſte Vorſatz legaler Handlungen (die Triebfedern davon mögen ſeyn, welche ſie wollen) macht den *empiriſchen* Charakter der *Tugend* aus, welche in dieſem Sinne nach und nach erworben wird. Wenn nun dieſelbe auch den *intelligiblen* Charakter der Tugend an ſich haben, wenn ſie einem moraliſchen und nicht blos legalen Menſchen angehören ſoll, ſo muſs ſie durch eine *Revolution in der Denkart* bewirkt werden die den oberſten Grund der

Maxime, wodurch der Menſch böſe war, durch eine einzige unwandelbare Entſchlieſſung umkehrt, und die den Grund der *allmähligen Reform* für die empiriſche Sinnesart, die der Heiligkeit unaufhörliche Hinderniſſe in den Weg legt, enthält. — „Er iſt durch die Annehmung des Princips der Heiligkeit oder der allgemeinen Maxime aller guten Maximen ein *neuer Menſch geworden*, wird aber nur im unaufhörlichen Wirken und Werden ein *guter Menſch*, und kann hoffen, daſs er bey einer ſolchen Reinigkeit des Princips, welches er zur oberſten Maxime der Willkühr ſich genommen hat, und der Feſtigkeit deſſelben auf dem guten, wiewohl ſchmahlen, Wege eines beſtändigen Fortſchreitens vom Schlechtern zum Beſſern ſich befinde.“

Vor dem *Herzenskündiger*, der die oberſte Maxime der Geſinnung, und die Unendlichkeit des annähernden Fortſchreitens zur Befolgung derſelben in einem wirklich heiligen Wandel als ein Ganzes durchſchaut, wird der Menſch durch jene Aenderung ſeines Herzens zu einem wirklich guten ihm wohlgefälligen Menſchen, während derſelbe für die menſchliche Beurtheilung, welche die Reinheit und Stärke der Maxime nur durch die Oberhand, welche über die Sinnlichkeit wirklich erhalten iſt

zu schätzen vermag, immer nur noch in einer allmähligen fortwährenden *Reform des Hanges zum Bösen*, begriffen ist.

Diese Umwandlung der Gesinnung, und die aus ihr erfolgende Verbesserung der Sitten kann nicht ohne Widerspruch als ein bloßses Geschenk der Gottheit sondern nur als die Wirkung unserer Freyheit gedacht werden. Eben so wenig kann sie die Folge sondern nur der Grund ächter moralischer Religion seyn, die einzig aus ihr hervorgeht, und die Besserung des Herzens zwar kräftig unterstützt, aber keineswegs hervorbringt. Es ist daher dieser Religion der Grundsatz eigen: „Daſs der Mensch soviel „in seinen Kräften liegt thun müsse, um ein „besserer Mensch zu werden, und daſs er „nur unter dieser Voraussetzung, aber auch „dann gewiſs hoffen könne, was nicht in „seinem Vermögen ist, werde ihm durch „höhere Veranstaltung zu Theil werden. „Wobey es gar nicht darauf ankömmt, zu „wissen, *was Gott* zu unserem Heil *zu thun*, „oder bereits gethan, habe; desto mehr „aber, *was wir thun sollen und können*, um „uns seines Beystandes würdig zu machen.“

Aus dem sich selbst überlassenen Hange zum Bösen gehn praktischer Unglauben und Aberglauben, Verläugnung aller Religion und falsche Religion hervor. Die letztere be-

besteht in der blossen *Gunstbewerbung* bey Gott und entspringt aus dem unmoralischen Glauben: Gott könne den Menschen durch seine freye Machtvollkommenheit auch wohl glücklich machen, ohne dass derselbe nöthig hätte ein besserer Mensch zu werden, oder Gott könne ihn unmittelbar zu einem bessern Menschen machen, ohne dass er dabey etwas anders zu thun hätte als darum zu *bitten.* Die Entfernung sowohl vom Aberglauben als vom Unglauben und die Annehmung des wahren moralischen Glaubens, der nur aus der wahren moralischen Gesinnung entspringt, ist in so ferne freylich keine Sache der Spekulation, sondern nur Folge unseres freyen und standhaften Entschlusses. Allein die Spekulation kann und soll das Bewustseyn des Sittengesetzes von den sich an dasselbe anschliessenden theoretischen Irrthümern reinigen, und die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen dadurch unterstützen, dass sie dieselbe von der Beymischung fremder Triebfedern befreyt, und gegen Verwechselung mit ihnen gesichert dem Bewustseyn darstellen hilft.

§. II.

Von dem seligmachenden Glauben.

Der *radicalen Bosheit* als dem *bösen Princip* steht *Heiligkeit*, das heisst, die morali-

ralische Vollkommenheit der menschlichen Natur, die jedem Menschen durch die Anlage zum Guten möglich und durch das Gesetz schlechthin nothwendig ist — in der Eigenschaft des *guten Princips* entgegen. Dieses gute Princip ist ein *Ideal*, in wie ferne durch dasselbe *die Menschheit* nicht wie *sie ist*, sondern wie *sie seyn soll* vorgestellt, folglich der Mensch gedacht wird, in wie ferne er das Gesetz als die bestimmende Triebfeder in seine allgemeine Maxime aufnimmt, und dasselbe in allen seinen besonderen Entschliessungen befolgt. Dieses *Ideal* ist in so ferne das *einzige in seiner Art* als es für den Willen *objektive Realität* hat, praktisch, das heisst, durch das Sittengesetz nothwendig ist, und als jedem Menschen gebothen ist, dasselbe in seiner eigenen Person zu realisiren; welches ihm auch und zwar in *objektiver* Rücksicht, durch fortschreitende Annäherung ins Unendliche, in *subjektiver* Rücksicht aber dadurch, dass er das Sittengesetz in seine höchste und allgemeinste Maxime aufnimmt, und dadurch die Gesinnung jenes Ideals annimmt, möglich ist.

Im Verhältniss auf die *Gottheit* muss das praktische nothwendige Ideal der *Heiligkeit endlicher vernünftiger Wesen* unter folgenden Bestimmungen gedacht werden:

In *Rückſicht auf ſeinen Urſprung* als vorhanden in Gott von Ewigkeit her, nicht erſchaffen ſondern gezeugt und ausgehend vom weſentlichen Charakter der Gottheit, welcher nur als gränzenloſe Moralität denkbar iſt. (der *eingebohrne Sohn Gottes*): In *Rückſicht auf die Welt* als der Endzweck der Schöpfung, folglich als das *Wort*, das Werde! durch „*welches alle anderen Dinge ſind*, *und ohne das nichts iſt*, *was gemacht iſt*“ — „*In ihm hat Gott die Welt geliebt.*“ In *Rückſicht auf die menſchliche Natur*, als etwas, das nicht in dem *phyſiſchen* derſelben gegründet, ſondern mit der praktiſchen Vernunft als etwas *Ueberſinnlichem gegeben*, und in ſo ferne *vom Himmel auf die Erde herabgekommen* iſt. Durch die Verbindung der moraliſchen Anlage mit den übrigen in unſerer Natur iſt *das Wort Fleiſch geworden und hat in uns gewohnet*. Da die Heiligkeit *urſprünglich* nur der Charakter der Gottheit iſt, ſo wird durch die praktiſche Nothwendigkeit dieſer Heiligkeit im Menſchen die Gottheit als herabſteigend zum Menſchen und ſich mit demſelben vereinigend und der Menſch zur Gottheit erhoben gedacht. — In dem praktiſchen Ideale lernen wir das Einzige was uns von der Gottheit zu wiſſen möglich und nothwendig iſt, den *Willen Gottes* kennen, und durch die Erfüllung deſſelben, *Gott* auf die einzig mög-

mögliche und seiner würdige Art *lieben*, und in so ferne *gelangt man nur durch den Sohn zum Vater.* „*Niemand hat Gott gesehn, der eingebohrne Sohn, der in des Vaters Schooss ist, der hat es uns verkündigt.*“ Die wirkliche Annehmung der Gesinnung dieses Ideals ist die *einzige Bedingung;* aber auch das gewisse Mittel Gott wohlgefällig zu seyn. „*Denen, die ihn aufnahmen gab er Macht Kinder Gottes zu werden.*“ Als *Vorbild* unserer Nachahmung muss der durch das praktische Ideal dargestellte *heilige Mensch* in Rücksicht auf das *physische* seiner Natur eben so sehr *allen Menschen* als in Rücksicht auf das *moralische* der *Gottheit* — *verwandt* seyn, er muss daher allen Bedürfnissen und Neigungen der Sinnlichkeit unterworfen, und weil sich die sittliche Kraft in ihren empirischen Aeusserungen nur als kämpfend mit Hindernissen und über dieselben obsiegend in ihrer ganzen Stärke zeigen kann, so muss das heilige Vorbild durch die grössesten möglichen Anfechtungen geprüft, durch schmeichelnde Anlockungen versucht, und alle Leiden bis zum schmählichsten Tode für die Veredlung der Menschen und selbst für das Wohl seiner Feinde übernehmend gedacht werden.

Die Ueberzeugung: dass das bisher entwickelte Ideal *objektive Realität* habe,

folglich *in der menſchlichen Natur wirklich vorhanden ſey*, iſt der Glaube: daſs der Sohn Gottes die menſchliche Natur angenommen habe; und die Ueberzeugung, daſs die Annehmung der dieſem Ideale angemeſſenen Geſinnung *praktiſch nothwendig*, das heiſst, daſs ſie unſerm Willen durch das Sittengeſetz unnachläſslich gebothen, und daſs ſie daher auch bey allem Widerſpruch mit dem in unſerer moraliſchen Natur vorhandenen Hang zum Böſen gleichwohl durch *unſere Freyheit* und durch die mit derſelben verbundene unvertilgbare moraliſche Anlage, *möglich ſey* — iſt der *allein ſeligmachende Glauben an den Sohn Gottes.*

Dieſer Glaube begründet die dreyfache *Hoffnung* 1) Daſs wir durch die Annehmung jener heiligen Geſinnung bey der unvermeidlichen Mangelhaftigkeit unſerer Thaten in der Zeit, gleichwohl in Rückſicht auf den durch jene Geſinnung begründeten *Fortſchritt ins Unendliche* im Auge des Heiligen, der allein jenes ewige Fortſchreiten als *ein Ganzes* überſchaut, als *heilig befunden werden.* 2) Daſs wir durch die Annehmung jener heiligen Geſinnung, in wie ferne ſich die Aufrichtigkeit und Ernſthaftigkeit derſelben durch wirklich gebeſſerten Lebenswandel bewährt, die zum Ausharren in derſelben erforderlichen Mittel

tel von der Güte Gottes erwarten dürfen. 3) Daſs durch die Annehmung jener heiligen Geſinnung der *Gerechtigkeit* Gottes für die (vor dieſer Annehmung) uns zugezogene Verſchuldung genüge geleiſtet werde: indem durch die Umkehrung der verkehrten allgemeinen Maxime des Willens ein neuer Menſch vor Gott angenommen iſt, der in ſo ferne als der *Unſchuldige* die Strafe des *Schuldigen*, nämlich die ganze Reihe der Uebeln dieſes Lebens freywillig, in der Geſinnung des Sohnes Gottes, um des *Guten willen* übernimmt, wodurch dieſelben *aufhören Strafen der Schuld zu ſey*, und anfangen Mittel der moraliſchen Glückſeligkeit zu werden; ungeachtet ſie für den *alten Menſchen*, den er in der Zeit auszieht, als wahre *Strafe* gelten.

In wie ferne nun die im Ideale des moraliſchvollkommenen Menſchen enthaltene Geſinnung die Bedingung unſerer Heiligung, Stärkung im Guten und Rechtfertigung iſt, und in wie ferne die Annehmung jener Geſinnung das unendliche Fortſchreiten in der Beſſerung des Lebens begründet, beginnt und bewirkt, in ſo ferne werden wir durch den Sohn Gottes geheiliget, begnadiget und gerechtfertigt, und er vertritt durch ſeine vollendete Heiligkeit die Stelle unſerer jederzeit mangelhaften That, ver-

bür-

bürget uns den zur Beharrlichkeit erforderlichen Beyſtand und *erlöſet* uns von der Sündenſchuld. In dieſem Begriffe von Erlöſung und ſtellvertretender Genugthuung wird die in moraliſcher Rückſicht nothwendig denkbare Befreyung von der einmal zugezogenen Verſchuldung (die Entſündigung) wirklich gedacht, und zwar auf diejenige Weiſe gedacht, die ſich mit der moraliſchen Denkart allein verträgt, nemlich als eine Gunſt die ſich nur in Rückſicht auf die durch Freyheit bewirkte aufrichtige und ernſthafte Veränderung des Herzens, keinesweges aber als eine Folge von *Expiationen*, es ſey nun feyerlicher oder büſſender Art, und von Anrufungen oder Hochpreiſungen ſelbſt des ſtellvertretenden Ideals der Heiligkeit u. d. gl. erwarten läſst.

In der *Perſon* des *Heiligen des Evangeliums* iſt *äuſſere Darſtellung* des Ideals der moraliſchen Vollkommenheit, ſo weit eine ſolche Darſtellung in der Erfahrung möglich iſt, folglich zwar nicht als *Urbild*, das nur in Gott, im Geiſte jenes Heiligen und in der moraliſchen Anlage vorhanden ſeyn kann, aber wohl *Beyſpiel* und *Vorbild* gegeben.

Die nur für die philoſophierende Vernunft *deutlichen* Ideen von dem Urſprung und dem Charakter der Unſittlichkeit im radi-

radicalen Bösen, als dem *bösen*, — und der sittlichen Güte im praktischen Ideale — als dem *guten Princip*, können wegen der *Unbegreiflichkeit*, (Uebersinnlichkeit) ihrer Gegenstände nur durch *allegorische* Darstellung für den gemeinen und gesunden Verstand *klar*, — und der wesentliche Unterschied einerseits zwischen jenen beyden *moralischen* Principien und andererseits den in der Sinnlichkeit vorhandenen vernunftmäfsigen und vernunftwidrigen aber nicht moralischen Triebfedern, kann nur durch *Bilder* und *Gleichnisse* faslich gemacht werden. Zu diesem Behufe wird der eigentliche *Gegner* des moralisch Guten, damit er nicht mit jenen unschuldigen Anlagen in der Sinnlichkeit verwechselt und damit zugleich die Unbegreiflichkeit seines Ursprungs bezeichnet werde, als ein außer dem Menschen befindlicher *böser Geist*, dargestellt, in Rücksicht auf welchen der Mensch *nicht* als *von Grund aus* (selbst der Anlage zum Guten nach) *verderbt*, sondern nur durch ihn (ob zwar aus eigner Schuld) *verführt* gedacht wird. Durch den unaufhörlichen Streit mit diesem Gegner *haben wir nicht mit Fleisch und Blut sondern mit Fürsten* (des Reiches der Finsternifs) *zu kämpfen*.

In der Darstellung des Streites zwischen dem *bösen* und *guten Princip*, verhält sich das

das Eine zum Andern wie *Hölle* zum *Himmel*, wodurch ſie ihren nicht ſinnlichen (überirdiſchen) Charakter andeuten. Das böſe Princip heiſst der *Fürſt dieſer Welt*; und zwar *Fürſt*, in wie ferne die Menſchen durch Annehmung ſeiner Geſinnung, durch Aufnehmung der ſittlichen Verkehrtheit in ihre allgemeinſte und oberſte Maxime ſich ſelbſt ſeiner Herrſchaft unterworfen haben; — und *Fürſt dieſer Welt*, in wie ferne ſich die Freyheit im unſittlichen Willen durch keine andern als durch ſinnliche (irdiſche) Triebfedern beſtimmt. Die Herrſchaft des guten Princips hingegen heiſst das *Reich Gottes*, welches in ſo ferne nicht *von dieſer Welt* iſt, in wie ferne die Freyheit im ſittlichguten Willen ſich durch keine ſinnlichen (irdiſchen) Triebfedern beſtimmt. Das gute Princip iſt durch die mit der menſchlichen Natur unzertrennlich verknüpfte praktiſche Vernunft zugleich und neben dem durch den Hang zum Böſen herrſchenden böſen Princip von jeher in der Welt vorhanden, *als das Licht das in der Finſterniſs ſcheint und die Finſterniſs hat es nicht begriffen.* Durch die in der Perſon des Heiligen des Evangeliums aufgeſtellte *äuſſere Darſtellung* ſeiner Geſinnung „*kam Er in ſein Eigenthum*, *und die Seinen nahmen ihn nicht auf*,“ durch den in der Geſinnung des böſen Princips gegründeten Un-

glau-

glauben und Aberglauben. — „*Aber denen die ihn*“ durch seine Gesinnung „*aufnahmen, hat er Macht gegeben, Kinder Gottes zu heissen, die an seinen Namen glauben.*“

Den *reinen Sinn* dieser Darstellungen, der nur in Rücksicht auf ihn, *heiligen* Schrift, welcher lediglich in der moralisch religiösen Denkart bestehen kann, einerseits gegen *Aberglauben* und *Schwärmerey* und den beyde begünstigenden und den *Buchstaben* der Schrift misbrauchenden *Supernaturalismus*, andererseits aber gegen *Unglauben* und *falsches Wissen*, und den beyde begünstigenden insbesondere die Freyheit des Willens läugnenden, und den *Geist* sowohl als den *Buchstaben* durch unsere gewöhnlichen Aufklärer verdrängenden *Naturalismus* — wiederherzustellen, festzusetzen und zu verbreiten, ist der *durch die Kritik* mit sich selbst einiggewordenen *philosophierenden Vernunft* aufbehalten, die aber den guten Willen, oder die moralische Gesinnung, welche zu diesem Geschäft vorausgesetzt wird, nicht ersetzen sondern nur unterstützen kann.

§. III.

§. III.

Von der Kirche.

Das Sittengeſetz gebietet uns die *Geſellſchaft*, welche dem Hange zum Böſen die reichhaltigſte Nahrung anbietet, zu einem Mittel der Bekämpfung dieſes Hanges, und des Sieges von dem guten Princip über das Böſe zu machen. Die Errichtung und Verbreitung einer geſellſchaftlichen Vereinigung, die unter den bloſsen Geſetzen der Tugend und lediglich zum Behuf der Erfüllung derſelben beſtehen, und die das ganze menſchliche Geſchlecht befaſſen ſoll, iſt daher eine pflichtmäſsige Aufgabe für die Menſchheit überhaupt, und alſo auch für jeden einzelnen Menſchen.

Das durchgängig beſtimmte und in Rückſicht auf ſeine übrigens unbegreifliche objektive Möglichkeit, durch praktiſche Nothwendigkeit verbürgte *Ideal* dieſer Vereinigung heiſst ein *ethiſch bürgerlicher Staat; bürgerlicher Staat*, in wie ferne ſie unter *öffentlichen* Geſetzen ſteht, *ethiſcher* Staat, zum Unterſchied von dem *rechtlich bürgerlichen*, politiſchen, Staat, der durchgängig nur unter *Zwangsgeſetzen* ſteht, und keinen anderen Zweck hat, *als die Freyheit eines jeden auf die Bedingungen einzuſchränken, unter denen ſie mit der Frey-*

Freyheit aller bestehen kann; während der ethische Staat nur unter *zwangsfreyen* Gesetzen steht, und lediglich die Bekämpfung des innerlichen Bösen, und den Sieg des innerlichen Guten, moralische Besserung zum Zweck hat. Jene Vereinigung geht auf blosse *Legalität*, diese auf *Moralität.*

Der Zustand der Gesellschaft und jedes einzelnen Gliedes derselben ausserhalb jenes ethischen Staates ist der *ethische Naturstand*, ein Zustand der unaufhörlichen Befehdung des guten Princips durch das Böse, aus welchem die Menschheit heraus zu gehen, und in den Zustand der ethischen Vereinigung einzutreten, verpflichtet ist.

Der *öffentliche Gesetzgeber* im politisch-bürgerlichen gemeinen Wesen ist der *allgemeine Wille* des *Volks*, der einen *gesetzlichen Zwang* errichtet. Im ethisch-bürgerlichen gemeinen Wesen kann dieser Charakter nur *Gott allein* zukommen, als dessen Gebothe alle Vorschriften des Sittengesetzes, folglich auch die *Ethischen* angesehen werden müssen. Die öffentliche Authorität im ethischen Staate kömmt also dem Herzenskündiger allein zu, als dem moralischen Beherrscher der Welt, und die Glieder dieses Staates machen daher ein *Volk Gottes* aus „*das fleissig wäre in guten Werken*“ und das durch das Bestreben ver-

einigt wird: „*daſs das Reich Gottes komme, und ſein Wille auf Erden geſchehe.*“

Dieſes ethiſche gemeine Weſen heiſst *Kirche*, und zwar die *unſichtbare*, in wie ferne unter demſelben das Ideal des ethiſchen Staates verſtanden wird, das kein Gegenſtand möglicher Erfahrung iſt, und das jedem von Menſchen zu errichtenden ethiſchen Staate, welcher in Rückſicht auf jenen die *ſichtbare* heiſst, zum *Urbilde* dient.

Die ſichtbare Kirche iſt die *wahre*, in wie fern dieſelbe die *unſichtbare*, ſo weit dieſes in der Erfahrung möglich iſt, darſtellt. *Die Charaktere* ihrer Wahrheit ſind nichts weiter als die *Kriterien ihrer Moralität* als eines ethiſchen Staates; folglich: 1) Allgemeinheit und durch dieſelbe auch numeriſche Einheit, 2) Heiligkeit, 3) Freyheit, 4) abſolute Nothwendigkeit ihrer *innerlichen* Conſtitution. Durch dieſe Charaktere werden aus dem Weſen der Kirche 1) alle Sektenſpaltung, 2) alle Unlauterkeit des Blödſinnes im Aberglauben und des Wahnſinnes in der Schwärmerey, 3) aller Deſpotismus ſowohl der einheimiſche der Kirchenbeamten, als auswärtige der politiſchen Regenten; 4) alle blos willkührliche und in ſo fern veränderliche Menſchenſatzung ausgeſchloſſen.

Durch

Durch diese Charaktere können mehrere in anderen Merkmalen äusserlich noch so verschiedene Kirchen in eine *einzige wahre* vereiniget seyn; in wie ferne sie nemlich durch den gemeinschaftlichen und heiligen Geist, der das Wesen der Religion lediglich in die Beobachtung des Sittengesetzes als göttlichen Gebothes setzt, beseelt werden.

Als sichtbar und öffentlich bedarf jede Kirche zu ihrer äussern Constitution *historischer Thatsachen* und *statutarischer* Gesetze. Die auf jene Thatsachen gegründete Ueberzeugung heisst *Kirchenglauben* zum Unterschiede vom *Religionsglauben*, der reinmoralisch ist, und in wie ferne er aus reiner Vernunft entspringt, auch *Vernunftglauben* heissen kann.

Die *äussere Constitution* jeder Kirche geht von einem historischen Glauben und von statutarischen Gesetzen aus; theils weil *fakta* und solche Gesetze überhaupt einer *sichtbaren* Kirche unentbehrlich sind; theils wegen des Hanges der Menschen das Wesen der Religion in moralischgleichgültigen und nur dadurch, dass sie in Rücksicht auf Gott geschehen, für heilig geltenden Handlungen (welche in so ferne der *Gottesdienst* heissen,) bestehen zu lassen. „Gottesdienstliche Gebäude (*Tempel*) hat es daher weit früher gegeben, als Versammlungsörter zur

Belebung der moralifchen Religion (*Kirchen*) *Priefter*, Verwalter frommer Gebräuche früher als *Geiftliche*, Lehrer der reinen Religion."

Der Kirchenglauben, der als *Vehikel* des Religionsglaubens einer Kirche *unentbehrlich*, und in jener Eigenfchaft heilig ift, bedarf zu feiner Erhaltung, Ausbreitung und Fortpflanzung eines im öffentlichen Anfehen ftehenden *Buches*, das in fo ferne und fo weit als es moralifch-religiöfe Lehrfätze vorträgt, die *heilige Schrift* heifst, und als folche nur den reinen Religionsglauben zum höchften *Ausleger* haben kann.

Bey der Deutung der Schriftftellen zu einem Sinne der mit den Principien der moralifchen, das heifst, *einzig wahren*, Religion zufammenftimmt, mag die Auslegung nicht felten gezwungen fcheinen, oft es auch wirklich feyn; und gleichwohl mufs diefelbe, wenn es nur irgend möglich ift, dafs der *Text* fie annimmt, jeder *buchftäblichen* vorgezogen werden, die entweder für die Moralität fchlechterdings nichts enthält, oder die den Triebfedern derfelben wohl gar entgegenwirkt. Aller *Gefchichtsglauben* ift ohne feine Beziehung auf den Moralifchen, *todt an ihm felber*, *tödtender Buchftabe;* und alle Schrift ift, nur in fo ferne, *von Gott eingegeben*, als fie nützlich

ift

ist zur (moralischen) *Lehre, Strafe und Besserung*: Die Gesinnung und Denkart des reinen Religionsglaubens ist der *Geist Gottes, der in alle Wahrheit leitet*, und man kann in der Schrift nur in so ferne das *ewige Leben finden, als sie von jenem Geiste zeuget*.

Allein ausser diesem höchsten Ausleger bedarf der Kirchenglaube auch noch eines andern der demselben in praktischer Rücksicht *untergeordnet* ist, nämlich der *Schriftgelehrsamkeit*, sowohl zur geschichtlichen Beglaubigung als auch zur grammatischen und historisch-kritischen Beleuchtung der Urkunde, um einerseits ihr Ansehen durch die Deduktion ihres Ursprungs und ihrer Verbreitung aufrecht zu erhalten, andererseits aber dem Misbrauche dieses Ansehens durch solche gelehrte Aufschlüsse entgegenzuarbeiten, die aus dem Zustande der Sitten, Meynungen, Gebräuche u. s. w. sowohl den Gleichzeitigen der Urkunde als auch den aus den Zeiten, in welchen gewisse Auslegungen derselbe zu Symbolen des Volksglaubens geworden sind, geschöpft werden müssen.

Die einzige *äussere Norm* des Kirchenglaubens ist die *Schrift*; reiner *Vernunftglauben* ist kein *authentischer* für alle Welt gültiger und allein untrüglicher, *Schriftge-*

lehrſamkeit aber ſein *doctrinaler* Ausleger, durch welchen der Kirchenglaube nur für gewiſſe Völker und Zeiten aufrecht erhalten werden kann. Der Kirchenglaube iſt nur in ſo ferne wahre Religion, als er ſich zum Religionsglauben als bloſses Mittel der *Introduction* verhält; und als er daher auch ſchon in ſeinen Urkunden (z. B. in der Moral des Evangeliums) ein Princip enthält, ſich dem *reinen* Religionsglauben immer mehr anzunähern, ſo fort ſich ſelbſt als Mittel der Introduction des letztern endlich ganz entbehrlich zu machen, und den *Frohn-* und *Lohnglauben*, der immer mehr oder weniger der ſtatutariſchen Religion anhängt, durch die lautere Geſinnung der moraliſchen zu verdrängen. Der allmählige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrſchaft des Religionsglaubens, oder die fortſchreitende Veredlung des Erſtern durch den Letztern iſt daher die *Annäherung des Reiches Gottes*, welche durch die *Schriftgelehrten* nur alsdann nicht gehindert und geſtöhrt, ſondern befördert wird, wenn dieſelben die Principien des reinen Religionsglaubens nicht verkennen.

Es iſt ſchlechterdings unmöglich, und widerſpricht dem Weſen der Moralität, moraliſche und folglich auch religiöſe Ueberzeugungen, die dieſes Namens nur ſo ferne

ne werth ſind, als ſie moraliſch ſind — aus *hiſtoriſchen* Gründen anzunehmen. Der Religionsglauben kann daher auf keine *äuſſern Thatſachen* gegründet, aber wohl durch dieſelben in wie ferne in ihnen moraliſche Lehren und Beyſpiele enthalten ſind, *geweckt* werden.

Der Satz: „Daſs es unter den Men„ſchen eine Perſon gegeben habe, die durch „ihre Heiligkeit für die Verſchuldungen al„ler anderen genug gethan habe, müſſe man „der Geſchichte glauben, um hoffen zu kön„nen, daſs man ſelbſt bey einem guten Le„benswandel nur in Kraft jenes hiſtoriſchen „Glaubens ſelig werden könne," dieſer Satz iſt freylich ſchon von vielen als eine Grundmaxime des Aberglaubens, — aber gemeiniglich nur von ſolchen beſtritten worden, die demſelben nichts anderes als Grundmaximen des Unglaubens entgegen zu ſetzen hatten. Die von beyden weſentlich verſchiedene *Grundmaxime* des, moraliſchen, Religionsglaubens, welche freylich nur in ſo ferne durch *philoſophierende Vernunft* angenommen werden kann, als dieſe Vernunft über den Begriff von der Freyheit und dem Geſetz des Willens mit ſich ſelbſt einig iſt, iſt im folgenden Satze enthalten: „Ich *ſoll* und *kann* (und es kömmt auf mich „ſelbſt an, daſs ich es *wolle*) mit allen mei-

„nen Kräften der heiligen Gesinnung eines „gottgefälligen Wandels nachstreben; und „kann nur unter dieser Bedingung erwar- „ten, daſs die Güte Gottes den Mangel mei- „ner That ersetzen werde.“ Der Kirchenglaube ist nur in so ferne *reines Vehikel* des Religionsglaubens, und eine sichtbare Kirche hat nur in so ferne den Rang *der wahren*, als beyde nicht nur nichts enthalten, was dieser moralisch - religiösen Grundmaxime zuwider ist, sondern auch nichts, was nicht auf die Anerkennung und Verbreitung derselben hinwirkt, wobey alles historische nur durch das moralische seinen Werth erhält, *damit Gott sey alles in allem.*

Man kann mit Grund sagen, *daſs das Reich Gottes zu uns gekommen sey*, wenn auch nur das Princip des allmähligen Uebergangs vom bloſsen Kirchenglauben zum Religionsglauben irgendwo *öffentlich Wurzel gefaſst hat*, obgleich die wirkliche Errichtung des Reiches Gottes noch in groſser Ferne von uns liegen mag. Die wissenschaftliche Anerkennung dieses (im Evangelium wirklich aufgestellten Princips) durch den *Lehrstand*, als solchen, ist ohne eine *Revolution* in der Philosophie unmöglich, welche die in allen bisherigen Systemen der Metaphysik und der Moral enthaltenen Keime des *theoretischen* Aberglaubens und Unglau-

glaubens zerstört, und den reinen, durchgängig bestimmten, Begriffen von der Freyheit und dem Gesetz des Willens Raum und Eingang verschaft.

Diese *philosophische* Erörterung über die Natur und den Ursprung der wahren Kirche, wird durch die folgende *historische* Darstellung ihrer allmähligen Begründung und Einführung beleuchtet und bestättiget.

Mit dem Zeitpunkte, wo der Kirchenglauben seine Abhängigkeit vom Religionsglauben anzuerkennen anfängt, beginnt die sichtbare wahre Kirche. Daher kann auch die *Geschichte der Religion*, — oder die historische Darstellung der verschiedenen und veränderlichen Formen des Kirchenglaubens in ihrem Verhältnisse zu der einzigen und unveränderlichen Form des Religionsglaubens — nur erst von jener Epoche ausgehen, und muss sich allein auf diejenige Kirche beschränken, in welcher die Frage wegen des Unterschiedes und des Zusammenhangs zwischen dem Religions- und dem Kirchenglauben öffentlich aufgestellt und zur moralischen Angelegenheit gemacht ist.

Sie darf daher keineswegs mit dem *Judenthume* beginnen, dessen Glauben sowohl als Verfassung ihrer *ursprünglichen* Be-

schaffenheit nach durchaus nicht *kirchlich* sondern lediglich *politisch* gewesen sind. Alle seine Gesetze waren *Zwangsgesetze*, und die Vorschriften der *zehn Gebothe* selber sind nur auf die äussere Beobachtung keineswegs auf die innere Gesinnung gerichtet. Alle Belohnungen und Strafen sind auf das gegenwärtige Leben eingeschränkt, und nicht einmal nach sittlichen Begriffen festgesetzt; indem sie sich auch auf eine schuldlose Nachkommenschaft erstrecken. In seinem Glaubensbekenntnisse fehlt die Ueberzeugung nicht nur von der Unsterblichkeit der Seele, sondern selbst von dem *wahren Gotte*, bey dessen Bekenntniss es nicht sowohl auf die *Einheit* Gottes ankömmt, die man bey manchen, mehrere *Untergötter* neben einem *einzigen* höchsten Gott verehrenden Völkern, antrift, sondern vor allen darauf, dass man sich unter der Gottheit den *moralischen* Weltbeherrscher denkt, dessen Willen, nicht durch äussere legale Handlungen, sondern nur durch moralische Gesinnung befolgt werden kann. Endlich enthält das Judenthum so wenig eine Richtung zur *Allgemeinheit* der Kirche, dass dasselbe vielmehr das ganze übrige menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschliesst.

In wie ferne das *Christenthum* in seiner ursprünglichen Anlage die dem *Judenthume* ent-

entgegengesetzten Charaktere aufzuweisen hat, in so ferne kömmt ihm der Rang des *allgemeinen*, *heiligen* u. s. w. *Kirchenglaubens* zu, und die Geschichte des letztern muss von dem *Christenthume* ausgehen.

In wie ferne der *Stifter des Christenthums* den Frohn- und Lohnglauben (an gottesdienstliche Gebräuche, Bekenntnisse, Tage u. s. w.) für etwas an sich selbst nichtiges, den Glauben hingegen, der sich lediglich durch moralisches Betragen äussert, anstatt zu *rufen: Herr! Herr! den Willen Gottes thut*, und die Menschen der Gesinnung nach *heilig* macht, *wie ihr himmlischer Vater heilig ist*, für den *alleinseligmachenden* Glauben öffentlich erklärt, gelehrt, und denselben durch sein Beyspiel in Leben und Tod bestätiget hat, in so ferne hat *Er* der Erste den Kirchenglauben öffentlich auf den Religionsglauben zurückgeführt und den Grund zur wahren Kirche, als dem ethischen Staate, und dem sichtbaren Reich Gottes auf Erden gelegt.

In wie ferne die Lehre des Evangeliums reinen Religionsglauben enthält, in so ferne bedarf sie eben so wenig irgend einer historischen Beglaubigung als sie dieselbe zuläſst. Allein der zum Vehikel jenes Glaubens dienende historische und statutarische *Apparat* des Christenthums „hat zu seiner

Ge-

Gewährleiſtung ein *gelehrtes Publikum* nöthig, in welchem derſelbe durch *Schriftſteller* als *Zeitgenoſſen*, die in keinem Verdacht einer beſondern Verabredung mit den erſtern Verbreitern des Chriſtenthums ſtehen können, und deren Zuſammenhang mit den Schriftſtellern unſerer Zeit ſich *ununterbrochen* erhalten hat, gleichſam *controlliert* werden könne. Im *römiſchen* Volke, welches die Juden beherrſchte, und auch ſelbſt in dem Sitze derſelben verbreitet war, gab es zwar ſchon ein *gelehrtes Publikum*, von welchem aus die Geſchichte der damaligen Zeit uns durch eine ununterbrochene Reihe von Schriftſtellern überliefert iſt. Allein dieſes Publikum, ob es gleich in Anſehung der Wunder überhaupt nicht ungläubig war, erwähnt gleichwohl als Zeitgenoſs nichts, von dem erſten Anfang des chriſtlichen Kirchenglaubens, und von den Begebenheiten, welche denſelben begleitet haben. Von dieſem Anfang an bis auf die Zeit, da das Chriſtenthum ſelbſt ein gelehrtes Publikum aufzuweiſen hat, iſt die Geſchichte deſſelben völlig dunkel. Von der letztern Epoche an aber gereicht ihm ſeine *Geſchichte* keineswegs zur Empfehlung.“

Eines der Hauptreſultate von dieſer ſchauderhaften Geſchichte iſt: „Daſs alles jenes Gewühl, wodurch das menſchliche Ge-

Geschlecht zerrüttet ward, und noch entzweyt wird, blos davon herrührt, dass durch einen schlimmen Hang der menschlichen Natur, was beym Anfang zur Introduktion des Religionsglaubens dienen sollte, nämlich die an den alten Geschichtglauben gewöhnte Nation durch ihre eigenen Vorurtheile für die neue Religion zu gewinnen, in der Folge zum *Fundament* einer allgemeinen Weltreligion gemacht würde.“ Diese ganze Geschichte ist, wie man schon ohne sie *a posteriori* zu kennen, hätte voraussehen müssen, „nichts als die Erzählung von dem beständigen Kampfe zwischen dem gottesdienstlichen (historischen und statutarischen) Kirchenglauben und dem moralischen Religionsglauben, deren ersten der Mensch beständig geneigt ist oben anzusetzen (und daher durch ihn den Religionsglauben zu verdrängen, oder aber *beyde* ungläubig wegzuwerfen), anstatt dass der letztere seinen Anspruch auf den Vorzug, der ihm als allein seelenbessernden Glauben zukömmt, nie aufgegeben hat, und ihn endlich gewiss behaupten wird.“

In der ganzen bisherigen Kirchengeschichte ist der *gegenwärtige Zeitpunkt* unstreitig *der beste*, in wie ferne die Frage über den *Unterschied und den Zusammenhang* zwischen Religionsglauben und Kirchen-

chenglauben nie ſo laut und ſo beſtimmt zur Sprache gekommen iſt, in wie ferne der *Grundſatz der Beſcheidenheit* im Urtheilen nach und nach immer allgemeiner angenommen wird, der ſowohl von *poſitiver Vertheidigung* alles deſſen was *Offenbahrung* heiſst, als auch vom *poſitiven Wegwerfen* deſſelben gleich weit entfernt; und in wie ferne man endlich auch durch *reine wiſſenſchaftliche* Reſultate folgende Maxime des Religionsglaubens zu unterſtützen und zu verbreiten in Stand geſetzt iſt: daſs dieſer Glaube keine hiſtoriſche Begründung vertrage und bedürfe, und daſs das Weſen der *Rechtgläubigkeit* in der Ueberzeugung beſtehe: daſs das *Rechthandeln* allein *unbedingten*, das *Glauben* aber nur in ſo ferne *Werth* habe, als daſſelbe mit jenem zuſammenhängt.

§. IV.

Vom ächten und unächten Gottesdienſt.

In einer Kirche iſt wahrer *Dienſt Gottes* anzutreffen, in wie ferne durch die *Anordnungen* und *Lehren* und überhaupt durch alles *Statutariſche* in derſelben *reine Religion der Vernunft* beabſichtiget und herbeygeführt wird. — *Afterdienſt* hingegen, in wie ferne in derſelben die Anhänglichkeit an das Statutariſche als ſolches

für

für seligmachend, und wohl gar die Maxime der Annäherung reiner Vernunftreligion für verdammlich gehalten wird.

„Als die Ueberzeugung von unseren Pflichten in der Eigenschaft göttlicher Gebothe ist die Religion *natürlich*, in wie ferne man vorher wissen muss, dass etwas Pflicht sey, um es für ein göttliches Geboth zu erkennen — *Geoffenbahrt* aber, in wie ferne man vorher wissen müsste, dass etwas göttliches Geboth sey, um es für Pflicht zu erkennen. Der welcher bloss die natürliche Religion für moralisch nothwendig, das ist, für Pflicht erklärt, kann auch der *Rationalist* in Glaubenssachen genannt werden. Wenn dieser die Wirklichkeit aller *übernatürlichen Offenbahrung* verneint, so heisst er *Naturalist*: Lässt er diese zwar zu; behauptet aber, dass sie zu kennen und für wirklich anzunehmen zur Religion nicht nothwendig erfordert wird, so würde er ein *reiner Rationalist* genannt werden können. Hält er den Glauben an dieselbe zur allgemeinen Religion für nothwendig, so würde er der *reine Supernaturalist* in Glaubenssachen heissen können."

„In Rücksicht auf diejenige Beschaffenheit, welche sie der äusseren Mittheilung fähig macht, ist die Religion entweder die *natürliche*, von der wenn sie einmal da ist,

sich

ſich jedermann durch ſeine Vernunft überzeugen kann, und die *gelehrte*, von der man Andere nur durch *Gelehrſamkeit* in und durch welche ſie geleitet werden müſſen, überzeugen kann. Die in dieſem Sinne natürliche Religion läſst ſich gleichwohl auch in ſo ferne als eine *geoffenbahrte* denken, in wie ferne ſie zwar ſo beſchaffen iſt, daſs die Menſchen durch den bloſsen Gebrauch ihrer Vernunft auf ſie von ſelbſt hätten kommen *können* und *ſollen*, ob ſie zwar (ohne eine ſie *introducierende* Offenbahrung) nicht ſo früh oder in ſo weiter Ausbreitung auf dieſelbe gekommen ſeyn *würden*." Bey dieſer Religion iſt die Offenbahrung nach der einmal geſchehenen Introduktion entbehrlich; nicht aber bey einer anderen, die auch ihrer *innern Beſchaffenheit* nach ſich nur als geoffenbahrt denken läſst, und die ſich daher ohne ſichere Traditionen und Urkunden ganz aus der Welt verliehren müſste. — „Da der Begriff von Religion als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen des *moraliſchen* Geſetzgebers abgeleitet ein reiner Vernunftbegriff iſt, ſo läſst ſich keine (auch keine geoffenbahrte) Religion denken, welche nicht Principien der natürlichen enthielte, und eben darum in *natürliche* und *gelehrte* Religion unterſchieden werden könnte."

In

In der ersten Eigenschaft muſs das *Christenthum* den *moralischen* und eben darum jedermann faſslichen von allen historischen Ueberzeugungsgründen unabhängigen, *Glauben* enthalten. Der Stifter desselben hat auch wirklich diesen Glauben öffentlich vorgetragen, laut der den Urkunden und z. B. in den folgenden Lehrstücken: (Matth. V.) „Daſs nicht die äussere Beobachtung kirchlicher Gebräuche sondern nur die Gesinnung des Herzens Gott wohlgefällig seyn könne — daſs die Sünde im Gedanken vor Gott der äusseren That gleich geachtet werde — daſs im Herzen hassen so viel sey als tödten — daſs ein dem Nächsten zugefügtes Unrecht nur durch Genugthuung an ihm selbst, nicht durch gottesdienstliche Handlungen vergütet werden könne — daſs im Punkt der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Erpressungsmittel, der Eid, der Achtung für die Wahrheit Abbruch thue — u. s. w. und endlich, daſs *Heiligkeit* das Ziel sey, das jedem durch das Gesetz des Willens schlechterdings nothwendig gemacht werde." Diese den *Religionsglauben* unverkennbar ausdrückende und erweckende *Lehren* sind die Criterien welche der Stifter der ersten wahren Kirche zur Beglaubigung seiner Würde als göttlicher Sendung allein bedarf und zuläſst. Die Berufung auf die *mosaische* Gesetzgebung und Vorbildung läſst

 sich

ſich weder als Begründung noch als Beſtätigung jener durch ſich ſelbſt feſtſtehenden und einleuchtenden *heiligen* Wahrheiten, ſondern nur als Mittel der Introduktion unter Menſchen die blind und feſt an ſtatutariſchen Glaubensſätzen hiengen, denken.

Als *gelehrte Religion* enthält das Chriſtenthum *Fakta* und *ſtatutariſche Geſetze*, in Rückſicht auf welche daſſelbe aber nicht *Religion* ſondern nur *Kirchenglauben* iſt, und welche nur in ſo ferne einen wahren, das iſt, mit Religion vereinbaren Kirchenglauben ausmachen können, als ſie nicht nur dem Religionsglauben nicht widerſprechen ſondern vielmehr ein Princip der Zuſammenſtimmung mit ihm enthalten, und, im Ganzen, die zu einem ethiſchen *Staate* unentbehrliche ſichtbare Darſtellung des unſichtbaren Reichs Gottes ſind. Jeder Kirchenglaube widerſpricht dem Religionsglauben, in wie ferne das Hiſtoriſche und Statutariſche des Einen für den Grund des Andern angenommen, oder welches daſſelbe heiſst, an die Stelle des Andern geſetzt, folglich für das Weſen der Religion gehalten wird. Ein ſolches *Chriſtenthum* müſste nur für *Gelehrte* allein der Gegenſtand eines nicht *moraliſchen* ſondern blos *hiſtoriſchen* Glaubens, für die *Ungelehrten* aber, denen die Hülfsmittel der Geſchichte, der

der Grundsprachen, der Kritik u. s. w. nicht zu Gebothe stehen — eines auf die blosse Authorität der Gelehrten angenommenen, und an sich selber völlig *blinden* Glaubens seyn und bleiben. In dem ächt *christlichen* Kirchenglauben muss der reine Vernunftglauben als das höchste gebiethende Princip anerkannt und geehrt, die Lehre der Offenbahrung aber, worauf das Aeusserliche der Kirche gegründet ist, und welche der Gelehrsamkeit zur Auslegerin und Aufbewahrerin bedarf, muss als blosses, aber höchstschätzbares Mittel, um dem Religionsglauben äussere Darstellung, Fasslichkeit für den Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultiviert werden.

Die Denkart welche das historische und statutarische für das Wesen der Religion annimmt, heisst *Religionswahn*, und die daraus entspringende vermeintliche Verehrung Gottes — *Afterdienst des Kirchenglaubens.* „Dass man durch etwas an sich gleichgültiges (nicht sittliches) was man in der Absicht Gott zu gefallen unternimmt Gott dienen könne“ ist die Maxime die jener Denkart zum Grund liegt, während der Grundsatz des Religionsglaubens alles was der Mensch ausser dem guten Lebenswandel noch thun zu können glaubt um

Gott zu gefallen — als Religionswahn und Afterdienſt verwirft. Hieher gehören die Selbſtpeinigungen, Büſſungen, Caſteyungen, Wahlfarthen, u. d. m. die man um ſo mehr für gottgefällig anſieht, weil ſie in dem Verhältniſſe, als ſie durch keine Pflicht gebothen, und an ſich völlig unnütz und beſchwerlich ſind, die Abſicht Gott damit einen Dienſt zu leiſten, ausdrücklicher und nachdrücklicher ankündigen. Hieher gehört der Wahn: Daſs das bloſse Glauben an dasjenige was Gott entweder zu unſerer Beſſerung oder gar zu einer von derſelben unabhängigen Heiligung und Beſeeligung thun wolle und könne an ſich ſelbſt verdienſtlich, und Gott wohlgefällig ſey. Dieſer Wahn führt „zum Selbſtbetrug und zur Heucheley eine Ueberzeugung *vorzugeben*, die man unmöglich jemand zu gefallen annehmen kann" — und hat die *knechtiſche* Geſinnung zur Seite „ſich durch das Bekenntniſs und die Hochpreiſung eines göttlichen *Stellvertreters* von dem Aufwand eigener Kräfte zu einem guten Wandel loszukaufen." — „Der Afterdienſt bringt Gott alles; nur nicht die moraliſche Geſinnung dar (und wenn er ſagt, er brächte ihm auch ſein *Herz* zum Opfer; ſo verſteht er darunter nicht die Geſinnung eines gottgefälligen Wandels, ſondern den herzlichen Wunſch, daſs jene Opfer, Gebete, Kaſteyungen,

Tem-

Tempelbesuche u. s. w. für jene in Zahlung möge angenommen werden. —) *Natio gratis anhelans multa agendo nihil agens.*" Der Wahn durch andere Mittel als durch sittliche Handlungen auf die Gesinnung Gottes wirken, und Gott zu einem übernatürlichen Beystand bestimmen zu können, würde, in wie ferne derselbe durch natürliche Ursachen übernatürliche Wirkungen hervorzubringen strebt, ein *Zaubern* heissen müssen; wenn dieses Wort nicht den Nebenbegriff einer Gemeinschaft mit dem bösen Geiste mit sich führte; Er kann daher füglicher das *Fetisch-machen* heissen.

Das *Pfaffenthum*, ein Regiment im Afterdienst Gottes, ist die Verfassung einer Kirche, in wie ferne in derselben jenes *Fetisch-machen* für Religion gehalten und getrieben wird, welches immer in dem Verhältnisse der Fall ist, als in einer solchen Kirche der Religionsglauben dem Kirchenglauben untergeordnet wird. Die Verfassung derselben mag in Rücksicht auf ihre Organisation monarchisch, aristokratisch, oder demokratisch seyn; so ist sie in so ferne gleichwohl immer *despotisch*, in wie ferne sie das Statutarische für *unbedingt nothwendig erklärt* und Gehorsam gegen Satzungen der Menschen an der Stelle der *freyen Huldigung* gegen das *Sittengesetz* gebiethet.

Die *Aufklärung in Religionssachen* besteht in der Unterscheidung des Religionsglaubens vom blossen Kirchenglauben, und in der Anerkennung, dass der erstere der oberste Ausleger und der einzige Zweck des letztern, und dass das historische und statutarische lediglich als Mittel der Erweckung und Belebung der moralischen Gesinnung zur Religion gehören könne.

Aber auch selbst im *Religionsglauben* muss die *Tugendlehre* von der *Gottseligkeitslehre* unterschieden werden, und derselben vorhergehen, indem die erstere durch sich selbst, die letztere aber nur durch die erstere bestehn kann. Die Gottseligkeit ist nur dann ihres Namens werth, nur dann *moralische Furcht Gottes*, Befolgung des Gesetzes aus *Unterthanspflicht* und *moralische Liebe Gottes*, Befolgung des Gesetzes aus *Kindespflicht*; wenn das Sittengesetz das allein zum ächten Glauben an Gott führt, unabhängig von diesem Glauben anerkannt und ergriffen wird. Ist hingegen Verehrung Gottes das erste und die Anerkennung und Befolgung des Gesetzes *nur eine Folge* davon; so wird aus Gott ein *Götze*, und aus Religion *Götzendienst*.

Das *Gewissen* in engerer Bedeutung ist das durch das Sittengesetz gebothene Bewusstseyn, dass die Handlung, die ich zu unter-

unternehmen gesonnen bin *Recht* sey; die Gewissheit die ich vor der Handlung haben folglich suchen soll, ob sie auch dem Gesetz gemäss sey. Dieses Gewissen muss auch in Glaubenssachen der Leitfaden des Willens, und dem zufolge soll das Glauben, zu welchen wir uns innerlich vor uns selbst und vor Gott, und äusserlich vor andern Menschen *bekennen*, eine wirkliche und keineswegs erheuchelte Ueberzeugung seyn.

Da bey jedem Geschichtsglauben immer die Möglichkeit eines Irrthums übrig bleibt, so ist es *gewissenlos* den Forderungen eines solchen Glaubens auf die Gefahr der Verletzung einer an sich gewissen Vorschrift des Sittengesetzes Folge zu leisten — *gewissenlos*, das Bekenntniss von was immer für einen historischen Glauben durch Zwangsgesetze zu gebiethen — gewissenlos endlich auch die Maxime: „Es ist sicherer zu viel als zu wenig glauben," wobey man um seines vermeynten Vortheils willen bereit ist als Wahr anzunehmen, was vielleicht nicht wahr ist, und sich und Gott eine Ueberzeugung, die man nicht hat, als ob man sie wirklich hätte, vorzulügen.

Was von den *Wundern*, *Geheimnissen* und *Gnadenmitteln* zu halten sey, ergiebt sich aus dem Begriffe des Religionsglaubens und aus dem Verhältnisse desselben zum Kirchenglauben in folgenden Resultaten:

1) Ueber die *Wunder*. Eine moralische, das ist, lediglich auf das Bewusstseyn der Freyheit und des Gesetzes des Willens, und gleichwohl auch zugleich auf Wunder gegründete Ueberzeugung ist ein viereckigter Cirkel. Wunder unter die Quellen und Beweisgründe des Religionsglaubens aufnehmen, verräth daher nicht nur eine tiefe Unwissenheit in den wahren Principien der Moralität und Religion, sondern auch „einen sträflichen Grad von moralischem Unglauben, indem man den Vorschriften der „Pflicht, wie sie ursprünglich durch Vernunft ins Herz des Menschen geschrieben „sind, nicht hinreichende Authorität zugestehen will, ausser wenn sie durch Wunder „beglaubiget werden." „*Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht.*" Wenn es übrigens nicht zu läugnen ist, dass der *Glauben* an geschehene Wunder zur *Introduktion* eines Kirchenglaubens überhaupt unentbehrlich seyn könne; und dass er wirklich dazu gedient habe: so muss dabey nicht vergessen werden, dass derselbe diesen Dienst nicht nur einem einzigen, sondern allen bisher bekannten noch so sehr verschiedenen Kirchenglauben geleistet habe, und dass der *wahre* unter denselben kein anderes Kriterium seiner *Wahrheit* ausser seinem Verhältnisse zum Religionsglauben zulasse.

2)

2) Ueber die *Geheimnisse.* Da das Praktische der Religion lediglich in der Beobachtung der Vorschriften des Sittengesetzes als göttlicher Gebothe bestehen kann; so ist dasjenige *was der Mensch* dem reinen Religionsglauben zufolge *zu thun hat*, durchaus kein Gegenstand des *Glaubens* sondern des eigentlichen *Wissens.* Hingegen ist das *Verhältniss der Gottheit* zum menschlichen Geschlechte überhaupt Gegenstand des *Glaubens* und zwar ein Gegenstand der durch bestimmte Vernunftbegriffe vorgestellt wird, und in so ferne nichts *unbekanntes* enthält. Dasjenige hingegen, was Gott allein diesem Verhältniss zufolge zu unserer Heiligung und Beseligung thun kann, und wozu selbst etwas zu thun unser Vermögen, und folglich auch unsere Pflicht übersteigt, das kann auch für den moralischen Glauben nur ein *Geheimniss der Religion* (*Mysterium*) seyn; Etwas, das wir zwar im Allgemeinen denken müssen, aber auf keinen besondern Fall anwenden können, — zum praktischen Behuf verstehen, aber in theoretischer Rücksicht nicht einsehen — und nur in der Eigenschaft von etwas, das uns ewig *unbekannt* bleiben muss, *kennen* lernen können.

Das moralische Verhältniss der Gottheit ist unter *drey wesentlich verschiedenen Charakteren Objekt* des Glaubens 1) an den

moralischen Urheber der physischen und moralischen Welt (Schöpfer Himmels und der Erden) als den *heiligen Gesetzgeber*. 2) An den moralischen Erhalter des menschlichen Geschlechts, als *gütigen Regenten*. 3) An den Verwalter der moralischen Gesetze, als *gerechter Richter*. In der ersten Eigenschaft darf er eben so wenig als *gnädig*, mithin *nachsichtlich* gegen die Schwäche der Menschen, denn als *despotisch*, blos nach seinem eigenen unbeschränkten Rechte, sondern nur in Rücksicht auf Menschen mögliche Heiligkeit *gesetzgebend* — in der *Zweyten* muss sein *Wohlwollen* nicht als unbedingte sondern auf das sittliche Verhalten eingeschränkte *Güte*, welche das Unvermögen der Menschen nur jenem Verhalten gemäss ergänzt — in der *Dritten* muss seine *Gerechtigkeit* weder als *gütig* in wie ferne sie sich durch Wohlwollen bestechen liesse, noch als *strenge*, in wie ferne sie lediglich aufs Gesetz und nicht auf die Schranken der menschlichen Natur sähe, — gedacht werden. Gott ist daher in einer *dreyfach verschiedenen moralischen Persönlichkeit*, welche als *Glaubenssymbol* die ganze moralische Religion darstellt, und in welcher jene *drey Qualitäten* eben so wenig unter einander *identificiert*, *vermengt und verwechselt* als sie dreyen verschiedenen Wesen beygelegt werden dürfen — Objekt des

des reinen Religionsglaubens, der ohne jene dreyfache Unterscheidung Gefahr laufen würde, in einen anthropomorphistischen Frohnglauben auszuarten."

Von diesem durch das Sittengesetz ganz verständlichen Glauben sind drey Geheimnisse unzertrennlich. 1) Das *Geheimniss der Berufung*. Der Begriff von Schöpfung läfst sich in so ferne nicht mit dem Begriffe von moralischer Gesetzgebung vereinigen, als man die Freyheit und mit derselben auch das Gesetz des Willens aufheben würde, wenn man dieses Gesetz der Person *anerschaffen* dächte. Die freyen Wesen müssen daher zum Behuf der Denkbarkeit jener Gesetzgebung als bereits existierend, und zur Beobachtung des Gesetzes nicht durch Naturabhängigkeit der Schöpfung gezwungen, sondern durch eine moralisch mögliche Nöthigung oder durch *Berufung* zur Bürgerschaft im göttlichen Staate bestimmt vorgestellt werden. Die *Wirklichkeit* dieser *Berufung* ist uns durch das Sittengesetz geoffenbahrt; die *Möglichkeit* bleibt ein undurchdringliches Geheimniss. 2) Das *Geheimniss der Genugthuung*. Der Begriff von der Heiligkeit läfst sich mit dem Begriffe von der Güte Gottes in Rücksicht auf die allen Menschen nöthige Vergebung der Sünde nicht vereinigen. Denn durch die Umkehrung der allgemeinen bösen Maxime,

oder durch das fortwährende Anziehen des neuen Menschen thut der Sünder seiner Schuldigkeit für itzt und für die Zukunft, keineswegs aber für das Vergangene genüge. Die Vergebung der Sünde muss daher durch eine *stellvertretende Genugthuung* gedacht werden, wobey der Sünder dadurch entsündigt wird, dass ihm das Verdienst seiner gegenwärtigen und zukünftigen Gesinnung zur Tilgung der vorhergegangenen Schuld durch Güte zugerechnet und dadurch dem entsündigten *neuen* Menschen vergönnt wird, für die Schuld des *Alten* der göttlichen Gerechtigkeit genug zu thun. Die Möglichkeit dieser Genugthuung anzunehmen ist praktisch nothwendig. Sie ist in so ferne durch das Sittengesetz geoffenbahrt; bleibt aber für die theoretische Vernunft ein undurchdringliches Geheimniss. 3) Das *Geheimniss der Erwählung*. Jene Genugthuung kann dem Menschen nur in so ferne zu gute kommen, als er sich durch freye Aenderung seines Herzens für dieselbe selbst empfänglich macht. Aber diess lässt sich mit dem natürlichen Hang zum bösen im Menschen durch keine Vernunfteinsicht vereinigen. Da aber die freye Herzensänderung trotz dem radicalen Bösen durchs Sittengesetz schlechthin gebothen ist, folglich möglich seyn muss, so muss zum Behuf dieser Möglichkeit angenommen werden,

dass

daſs die Freyheit dererjenigen welche wirklich ihr Herz ändern, dabey durch Gott auf eine Art unterſtützt werde, die weder der Freyheit des Menſchen noch der Gerechtigkeit Gottes zu nahe tritt, aber uns ſchlechterdings unbegreiflich iſt. Eine *Gnadenwahl*, die jeder Menſch hoffen ſoll, ſo ferne er redlich das ſeine thut, und welche ihm daher durch das Sittengeſetz geoffenbahrt iſt, ungeachtet ſie für ſeine theoretiſche Vernunft ein undurchdringliches Geheimniſs bleibt.

3) *Ueber die Gnadenmittel.* Wenn man dasjenige, was der Menſch dem Sittengeſetze zufolge thun *ſoll*, folglich auch thun kann, die *Natur* im Menſchen nennt: ſo wird unter *Gnade* dasjenige verſtanden, was nur durch die Hülfe Gottes möglich iſt, die der Menſch in ſo ferne als er das *Seinige* thut, erwarten darf. Dieſem Sinne zufolge iſt und bleibt die *Gnade* ein *heiliges Geheimniſs*, von welchem uns nur im allgemeinen durch das Sittengeſetz geoffenbaret iſt: „daſs Gott dasjenige für unſere Beſſerung bewirken werde, was wir nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen nicht vermögen“ wobey das was Gott eigentlich thun werde, ewig verborgen bleiben muſs. Daher wir uns auch von dieſem Geheimniſs als einem Heiligthume in einer ehrerbietigen Entfernung halten ſollen, damit wir nicht im Wahne Wunder entweder ſelbſt zu thun, oder in uns

an-

anzutreffen den ſittlichen Gebrauch *der Vernunft* aufheben, oder wenigſtens uns zu der Trägheit einladen laſſen von oben herab zu erwarten, was wir ſelber thun ſollten. Es giebt durchaus kein Mittel (keine Zwiſchenurſache die der Menſch in ſeiner Gewalt hätte) ſich die *Gnade* zuzuwenden, auſſer daſs er ſich derſelben würdig mache, das heiſst, ſich ernſtlich beſtrebe ſeine ſittliche Beſchaffenheit nach Möglichkeit zu beſſern. Die Veranſtaltungen durch *an ſich ſelbſt gleichgültige* nichtſittliche Handlungen Gott zu Gnaden zu beſtimmen, oder die *Gnadenmittel*, ſind alſo etwas ſo wohl dem Begriffe als der Geſinnung der Moralität widerſprechendes.

Der *wahre*, moraliſche, *Dienſt Gottes* iſt zwar wie das Reich Gottes unſichtbar, ein Dienſt des Herzens und kann nur in der Geſinnung der Beobachtung aller Pflichten als göttlicher Gebothe, und daher nicht in ausſchlieſslich für Gott beſtimmten übrigens an ſich gleichgültigen Handlungen beſtehn. Allein das Unſichtbare bedarf für den Menſchen einer analogiſchen Darſtellung durch etwas ſichtbares, das in wie ferne es als ein lediglich auf den inneren Gottesdienſt abzweckendes Mittel gebraucht wird, *äuſſerer Gottesdienſt* heiſſen kann, und ſich auf *vier* Pflichtbeobachtungen zurückführen läſst, denen gewiſſe äuſſere Förmlichkeiten (ohne mit

mit ihnen in einer nothwendigen Verbindung zu stehen) beygeordnet sind; gleichsam als eben so vielen *Schemate* oder sinnliche Mittel der Belebung und Erweckung des innern Gottesdienstes.

Sie gründen sich auf die Absicht „1) denselben in uns selbst fest zu gründen und die Gesinnung desselben wiederholentlich im Gemüth zu wecken (das Privatgebet) 2) Die äussere Ausbreitung durch öffentliche Zusammenkünfte an dazu gesetzlich geweihten Tagen um daselbst religiöse Gesinnungen laut werden zu lassen (das Kirchengehen) 3) Die *Fortpflanzung auf die Nachkommenschaft* durch Aufnahme in die Gemeinschaft des Glaubens und Uebernehmung der Pflicht den Neueintretenden zu belehren (in der christlichen Religion die *Taufe*) 4) Die *Erhaltung dieser Gemeinschaft* durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung der Glieder zu einem ethischen Körper, und zwar nach dem Princip der Gleichheit der Rechte unter sich, und des Antheils an allen Früchten des Moralischguten, fortdaurend macht (die *Communion.*).“

Alle diese äussern *Förmlichkeiten* sind als Mittel der *Belebung*, *Verbreitung*, *Fortpflanzung* und *Erhaltung* der moralischen Gesinnung — die übrigens durch sie keineswegs begründet werden kann — gottesdienstlich

und

und heilig; aber als übernatürliche Mittel unmittelbar auf Gott zu wirken, als Handlungen die durch ſich ſelbſt die Gnade hervorbringen ſollen, angeſehen und gebraucht ſind ſie ſamt und ſonders ein bloſses *Fetiſchmachen*, *Götzendienſt*.

Die Selbſttäuſchungen des ſich in dem Wahnglauben an Wunder, Geheimniſſe und Gnadenmittel äuſſernden Religionswahnes laſſen ſich aus dem Hange zum Böſen in ſo ferne begreifen als der Menſch durch denſelben lieber alles andere als ſeine Pflicht zu thun geneigt iſt, und daher ein *Favorit* Gottes zu werden ſtrebt um kein *Diener* Gottes ſeyn zu dürfen. „Noch aber hat man nicht geſehen, daſs jene ihrer Meynung nach auſſerordentlich Begünſtigten (Auserwählten) es dem natürlichen ehrlichen Manne auf den man im Umgang, in Geſchäften und in Nöthen vertrauen kann, im mindeſten zuvor thäten, da ſie vielmehr im Ganzen genommen die Vergleichung mit dieſen kaum aushalten dürften, zum Beweiſe, *daſs es nicht der rechte Weg ſey von der Begnadigung zur Tugend*, *ſondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuſchreiten.*“

VI.

Ueber das Fundament der Geſchmackslehre.

The general Principles of taſte are uniform in human nature. Where men vary in their judgments; ſome defect or perverſion in the faculties may commonly be remarked, proceding either from prejudice, from want of practice, or want of delicacy; and there is juſt reaſon for approving one taſte and condemning another.

David Hume.

Die *Kritik* der *ästhetischen Urtheilskraft* beginnt mit der *Analytik* des *Schönen*. Das Urtheil, durch welches einem Gegenstande das Prädicat *Schön* beygelegt wird, hat seinen *nächsten* und *unmittelbaren* Grund in einem *Gefühle*, und ist in so ferne ein *ästhetisches* Urtheil, durch welche Benennung überhaupt alle Urtheile, die sich auf Gefühle (Lust und Unlust) gründen, von den *logischen*, die von *Begriffen* ausgehen, unterschieden werden müssen. Die ästhetischen Urtheile betreffen entweder das blos *Angenehme* oder das *Schöne*. Nur im letztern Fall heissen sie *Urtheile des Geschmacks* und ihr eigenthümlicher Charakter läſst sich auf folgende *vier* Momente zurückführen.

1) „Schön ist, was *ohne Interesse* gefällt.“ *Interesse* wird das Wohlgefallen genannt, welches wir mit der Vorstellung der *Existenz* eines Gegenstandes verbinden.“ Bey dem Urtheil über das *Angenehme*, welches seinen Grund in der *Empfindung*, und zwar in einem vergnügenden Eindrucke auf die Sinne hat, liegt das Interesse in der durch den Eindruck erzeugten Begierde

nach Genuſs. Bey dem Urtheile über das *Gute*, das ſeinen Grund in dem *Begriffe* von dem (relativen oder abſoluten) Werth des Objekts hat, erfolgt Intereſſe aus dieſem Begriffe ſelbſt. Das Urtheil über das *Schöne* iſt in einem *Gefühle* gegründet, das weder aus dem Eindrucke auf die Sinne, noch aus dem Begriffe, ſondern lediglich aus der *Anſchauung* des Objektes quillt, und betrift weder das *Empfindbare*, das durch Eindruck, noch das *Denkbare*, das durch den Begriff *intereſſiren* kann, ſondern nur das *Anſchauliche*, die bloſse *Geſtalt*, des Objektes, in wie ferne ſie uns weder als *angenehm* durch Empfindung ihrer Reitze, noch als *gut* durch Begriffe von ihrer Brauchbarkeit, ſondern lediglich in der *Contemplation* durch ſich ſelbſt, das heiſst, durch anſchauliche Form beſchäftigt, durch *Beſchauung* gefällt. Das *Wohlgefallen* iſt ſowohl mit dem *Vergnügen*, als mit dem *Beyfalle der Ueberzeugung* verwandt, aber von beyden weſentlich verſchieden. Unter Vergnügen wird das *Gefühl des beförderten Lebens* überhaupt, unter Beyfall der Ueberzeugung, *Bewuſstſeyn der Uebereinſtimmung* eines vorgeſtellten Prädikats mit dem vorgeſtellten *Objekte;* unter Wohlgefallen aber, wird *Bewuſstſeyn der Uebereinſtimmung* eines vorgeſtellten Prädikats mit dem vorſtellenden *Subjekte* verſtanden.

Beym *Angenehmen* erfolgt das *Wohlgefallen* aus dem Vergnügen, das in dem Eindrucke gegründet, und vermittelst der Begierde durch Interesse begleitet ist. Beym *Sittlichguten* erfolgt das *Vergnügen* aus dem Wohlgefallen, welches hier im Bewuſstſeyn der Uebereinstimmung der Willenshandlung mit dem in dem vernünftigen Subjekte vorhandenen Gesetz des Willens besteht. Eben dieses Wohlgefallen erzeugt ausser dem (moralischen) Vergnügen an der *Beschaffenheit*, auch Wohlgefallen an der *Existenz* der Handlung oder das *moralische Interesse*. Endlich entspringt das *Interesse des Nutzens* aus dem Wohlgefallen an dem Relativguten. Beym Wohlgefallen am *Schönen* hingegen geht kein durch Eindrücke geschöpftes Vergnügen in dem Grunde desselben vorher, noch wird durch dieses Wohlgefallen ein von dem Begriffe des Objektes abhängendes Vergnügen an (relativer oder absoluter) *Güte* erzeugt; sondern sowohl das Wohlgefallen, als das Vergnügen am Schönen, entspringen gemeinschaftlich aus der *bloſsen Anschauung*, und das Wohlgefallen ist in so ferne weder *interessirt* noch *interessirend*.

2) „Schön ist, was ohne Begriff allgemein gefällt.“ Das Wohlgefallen am Schönen hat das Eigenthümliche, daſs es *jedermann angesonnen werden kann* — zum Un-

terschiede von dem Wohlgefallen am Angenehmen, welches von der Empfindung und von individuellen Modifikationen der Organisation abhängt, — und daſs gleichwohl der Grund seiner Allgemeingültigkeit *nicht* in dem *Begriffe* des Objekts liegt — zum Unterschied von dem Wohlgefallen am Guten, das diesen Begriff voraussetzt. Das Schöne gefällt durch die bloſse *Anschauung*, in wie ferne diese in einer *solchen* Beschäftigung der, die Gestalt des Objektes auffassenden, Einbildungskraft besteht, welche *durch sich selbst* mit der Handlungsweise des Verstandes harmonirt, und dadurch das Bewuſstseyn der Uebereinstimmung dieser beyden Vermögen des Gemüths weckt. Die *Allgemeingültigkeit* des aus einer solchen Anschauung hervorgehenden Wohlgefallens wird dadurch begreiflich, daſs in einem *jeden* Erkenntniſsvermögen schon in der ursprünglichen Einrichtung desselben Uebereinstimmung oder Angemessenheit der Einbildungskraft zum Verstande als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniſs überhaupt *a priori* zum Grunde liegen muſs.

3) „Schönheit ist Form der *Zweckmäſsigkeit* eines Gegenstandes, so ferne sie *ohne Vorstellung* eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird." Sie besteht nähmlich in *derjenigen* Zweckmäſsigkeit der Gestalt, die sich

sich dem Gemüthe durch die blosse Anschauung, und folglich ganz unabhängig von dem Begriffe eines objektiven Zweckes ankündiget, und die in der blossen Angemessenheit derselben durch die bey der Anschauung vorkommende Beschäftigung der Einbildungskraft zum Verstande besteht. Zum *blossen* Wohlgefallen am Anschaulichen, und folglich zum *reinen Urtheile des Geschmacks* wird also erfordert, dass dasselbe, in wie ferne es nichts *Empfindbares* am Objekte betrift, von *Reitz* und *Rührung* — und in wie ferne es weder relative noch absolute Güte des Objektes betrift, von jeder durch *Begriffe* vorgestellten Zweckmässigkeit des Objektes — *unabhängig* und mit beyden *unvermischt* sey. Die Schönheit ist *subjektive* Zweckmässigkeit eines Objektes, die nur durch das Gefühl der durch sich selbst mit dem Verstande übereinstimmenden *Anschauung* wahrgenommen wird.

4) „Schön ist, was *ohne Begriff* als Gegenstand eines *nothwendigen* Wohlgefallens erkannt wird." Das Wohlgefallen am Schönen ist mit dem Bewusstseyn seiner *Nothwendigkeit* verknüpft; während das Wohlgefallen am *Angenehmen* beym Nachdenken über dasselbe als *zufällig* befunden wird. Allein jene Nothwendigkeit des

Wohlgefallens am Schönen erfolgt nicht aus dem Begriffe vom Objekte, wie dieses beym Wohlgefallen am *Guten* der Fall ist; sondern entspringt aus der im Erkenntnifsvermögen *a priori* gegründeten Zusammenstimmung zwischen den Vermögen der Einbildungskraft und des Verstandes, die sich in der wirklichen Uebereinstimmung der (beym Auffassen der Gestalt des schönen Objekts) beschäftigten Einbildungskraft mit dem Verstande durch ein Gefühl ankündigt. Da das Bewufstseyn dieser Uebereinstimmung in einem blofsen Gefühle besteht, und nicht von dem Begriffe des Objektes ausgeht, (durch welchen der Verstand die Anschauung seinen Gesetzen unterwirft, und dadurch Erkenntnifs bewirkt,) sondern aus der blofsen Anschauung entspringt, die *Zufälligerweise*, und *durch sich selbst*, mit dem Verstande harmonirt: so besteht das Wohlgefallen am Schönen bey aller seiner Nothwendigkeit gleichwohl in einem *freyen Spiele* der Erkenntnifskräfte, das heifst, in einer solchen Beschäftigung der Einbildungskraft, wobey dieselbe *frey*, aber (von selbst) gesetzmäfsig, das ist, dem Verstande angemessen, wirkt. Sie unterwirft sich selbst dem Verstande beym *Gefühl des Schönen*, während sie beym *Erkennen* und im Gefühl des *Wahren durch* den Verstand ihm unterworfen wird. Ihre Beschäftigung mit dem

dem Verſtande iſt in dem einem Falle *Spiel*, im zweyten *Geſchäft*.

Analytik des Erhabenen. Das Wohlgefallen am Erhabenen kömmt mit dem Wohlgefallen am Schönen darin überein, daſs es ebenfalls weder in einer Empfindung, noch in einem Begriffe, gegründet iſt, durch das Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleitet wird, und eine bloſs gefühlte und ſubjektive Zweckmäſsigkeit des Objektes betrift. Es fehlt leider! nur an einem *Worte*, um dieſen *gemeinſchaftlichen* Charakter des Schönen und Erhabenen in *einem Begriffe* feſtzuhalten, der als der Begriff der *Gattung* abgeſondert entwickelt und der beſonderen Erörterung der beyden *Arten* vorhergehend, den Vortheil gewähren würde, daſs die dadurch vorbereitete Darſtellung der *Eigenthümlichkeiten* des Schönen und des Erhabenen ſyſtematiſche Präciſion und Deutlichkeit gewinnen müſste.

Das Wohlgefallen am Erhabenen unterſcheidet ſich vom Wohlgefallen am Schönen dadurch, daſs dieſes auf die *Geſtalt*, jenes aber auf die *Gröſse* geht, und daher auch bey einem geſtaltloſen Gegenſtande ſtatt finden kann, wenn nur die mit demſelben beſchäftigte Einbildungskraft eine *Gränzloſigkeit* ankündigt. Das Schöne gewährt reine

Luſt, das Erhabene ein aus Unluſt und Luſt gemiſchtes Gefühl. Das Wohlgefallen am Schönen ſchlieſst als ſolches Reitz und Rührung aus; das Wohlgefallen am Erhabenen — nur die Reitze, und iſt mit Rührung, ob zwar nicht als mit ſeinem Grunde, aber doch als einer Folge, verbunden. Das Objekt des Einen iſt eine *Geſtalt*, die in der *Auffaſſung* der Einbildungskraft, und durch dieſe dem Verſtande angemeſſen iſt; das Objekt des Andern iſt eine *Gröſse*, welche die Schranken der Einbildungskraft in der *Zuſammenfaſſung* zu einem anſchaulichen Ganzen überſchreitet, und folglich der Einbildungskraft unangemeſſen, aber eben dadurch, wie in der Folge gezeigt wird, der *Vernunft* angemeſſen iſt.

Die *Gröſse* am erhabenen Gegenſtande beſteht entweder in einer *Ausdehnung*; oder in einer *Kraftäuſſerung*, iſt daher entweder *anſchaulich* oder *empfindbar*, und die Erhabenheit iſt in ſo ferne entweder *mathematiſch* oder *dynamiſch*.

Die Schätzung einer Gröſse durch die Begriffe von Zahlen iſt die mathematiſche (oder beſtimmter zu reden: die logiſch-mathematiſche). Diejenige aber, die nicht durch Begriffe, ſondern durch bloſse *Anſchauung* vermittelſt des Augenmaaſses geſchieht, iſt die *äſthetiſche* (oder eigentlicher

cher äſthetiſch - mathematiſche, zum Unterſchied von der äſthetiſch - dynamiſchen, die durch den *Grad der Empfindung* geſchieht). Zu der äſthetiſch - mathematiſchen Schätzung einer Gröſse wird erfodert, daſs das anſchauliche Mannichfaltige im Gegenſtande nicht blos *aufgefaſst* werde (welches ins Unendliche, oder unbeſtimmbar Weite fortgehen kann); ſondern auch, daſs es zu einem anſchaulichen Ganzen *zuſammengefaſst* werde, wovon alle Theile *zugleich* in Einem Bilde durch die Einbildungskraft dargeſtellt werden. Allein hier giebt es für die an die Sinnlichkeit gebundene Einbildungskraft ein *Maximum* der Darſtellung für die Gröſse eines ſolchen Bildes, über welches die Einbildungskraft nicht hinausgehen kann, ohne die *Begränzung* der anſchaulichen Gröſse und mit derſelben die Darſtellung in Einem Bilde aufgeben zu müſſen. Die gegebene Gröſse eines anſchaulichen Gegenſtandes, die wirklich über jenes Maximum hinausgehet, und folglich durch die darſtellende Einbildungskraft nicht erreicht werden kann, iſt *äſthetiſch - unermeſslich*, und die Wahrnehmung derſelben iſt durch das ſie begleitende Gefühl der Unangemeſſenheit unſerer Einbildungskraft zur Gröſse des Objektes, und folglich unſeres beſchränkten Vermögens mit *Unluſt* verbunden. Allein die *Vernunft*

(die

(die nicht wie der *Verſtand* an die Bedingung der Sinnlichkeit durch die Einbildungskraft gebunden iſt) vermag nicht nur, ſondern *muſs* ihrer Natur nach (als das Vermögen, das *Unbedingte* zu denken) nicht nur jede gegebene Gröſse, ſondern ſelbſt das Unbegränzte als ein Ganzes (als unbedingte Totalität) vorſtellen. Eben daſſelbe Ganze, welches darzuſtellen die Einbildungskraft vergebens ringt, das aber durch Vernunft wirklich als ein ſolches gedacht wird, erhält daher ſelbſt in ſeiner äſthetiſchen Unermeſslichkeit einen äſthetiſchen Maaſsſtab für die Gröſse, welche die Vernunft nach ihrer Weiſe vorzuſtellen vermag; und ſo wird aus der Unangemeſſenheit der Gröſse des Objektes zu dem beſchränkten Vermögen der (an die Sinnlichkeit gebundenen) Einbildungskraft, eine *Darſtellung des unbeſchränkten Vermögens*; *der* (durch Sinnlichkeit ungebundenen) *Vernunft*. Die Unluſt, die aus dem Bewuſstſeyn des Unvermögens der ſich vergeblich anſtrengenden Einbildungskraft erfolgt, wird durch die Luſt begleitet, die aus dem Bewuſstſeyn des poſitiven Vermögens der Vernunft, und dem Gefühle ſeiner alle Schranken der Einbildungskraft überſchreitenden Gröſse quillt. „Alſo iſt das Gefühl des Erhabenen ein Gefühl *der Achtung* für unſere eigene Beſtimmung" und „die innere Wahrneh-

mung

mung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maassstabes zur Grössenschätzung der Vernunft, ist eine *Uebereinstimmung* mit dem Gesetze derselben, und eine Unlust, welche das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht; nach welcher es daher zweckmässig, mithin auch *Lust* für uns ist, jeden Maassstab der Sinnlichkeit der Idee der Vernunft unangemessen zu finden."

Durch diese Erörterung erhält nun die Erklärung: „Das Erhabene ist dasjenige, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüthes beweisst, das jeden Maassstab der Sinne übertrift" einen völlig bestimmten Sinn. Es erhellet aber auch zugleich, warum das Erhabene, in wie ferne man darunter das *schlechthin Grosse*, das ist, ein Grosses denkt, „mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist" durchaus nicht in der *Natur ausser uns*, sondern seiner eigentlichen Quelle nach nur *in uns selbst* aufgesucht werden müsse; in unserer Vernunft nemlich, und in dem zu unserer Bestimmung zweckmässigen Vermögen, das Unvermögen der Sinnlichkeit zur Darstellung des Vermögens der Vernunft zu erheben. Die Erhabenheit liegt eigentlich nur in der Gemüthsstimmung, in welcher diese Darstellung wirklich vorgeht, und wird

von

von derſelben auf das Objekt, das eine ſolche Gemüthsſtimmung veranlaſst, übertragen.

Das ſinnlich unermeſsliche in der intenſiven Gröſse weckt das Gefühl des Dynamiſcherhabenen; und „die Natur im äſthetiſchen Urtheile als Macht betrachtet, die über uns keine Gewalt hat, iſt *dynamiſch-erhaben.*“ Ein Eindruck nemlich, welcher uns in ſeinem Gegenſtande „eine Macht ankündiget, der, wenn wir derſelben widerſtehen ſollten, all unſer *phyſiſches* Vermögen unterliegen müſste,“ weckt zugleich mit der Unluſt an unſerm Unvermögen, das mit Luſt verbundene Bewuſstſeyn der in unſerer Perſönlichkeit vorhandenen, aus der Freyheit des Willens und der Vernunft beſtehenden, überſinnlichen (*hyperphyſiſchen*) Kräfte, die als ſolche allen *phyſiſchen* überlegen ſind, und deren Gröſse ſich uns durch das Sinnlich-unermeſsliche in der Erſcheinung einer Naturkraft, und durch die Ueberlegenheit derſelben über unſere eigene phyſiſchen Kräfte *äſthetiſch* darſtellt. „Kühne überhangende, gleichſam drohende Felſen, am Himmel ſich aufthürmende Donnerwolken mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerſtöhrenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelaſſenen Verwüſtung, der gränzenloſe

Ocean

Ocean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. m. machen unser Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns in Sicherheit befinden; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaass erheben, und ein Vermögen zu widerstehen *von ganz anderer Art* in uns entdecken lassen, welches uns Muth macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können." — „Die Natur ruft" (in solchen Fällen) „diejenige Kraft in uns, die nicht Natur ist, auf, um das, wofür wir besorgt sind, Güter, Gesundheit und Leben, als klein, und daher die Macht der Natur, der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings *unterworfen* sind, für uns, und unsere Persönlichkeit dem ungeachtet doch für keine solche Gewalt anzusehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsere höchsten Grundsätze, und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also heisst die Natur hier erhaben, blos weil sie die Einbildungskraft zur Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung

selbst

ſelbſt über die Natur, ſich fühlbar machen kann."

Ungeachtet das Wohlgefallen am Erhabenen mit dem Wohlgefallen am Schönen gemein hat, daſs es durch ein Bewuſstſeyn ſeiner Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleitet iſt, oder welches hier eben ſo viel heiſst, daſs es jedermann angeſonnen werden kann: ſo kann man ſich gleichwohl mit dem Erhabenen nicht ſo leicht bey anderen Eingang verſprechen als mit dem Schönen, weil jenes mehr Kultur vorausſetzt, und einer vorhergehenden Entwicklung des *ſittlichen Gefühls* bedarf. Auch haben die Objekte auſſer uns an der Beurtheilung des Schönen mehr Antheil als an der Beurtheilung des Erhabenen. Die *Geſtalt* des Objektes, die in der bloſsen Anſchauung gefällt, wird durch ſich ſelbſt, als zweckmäſsig für die mit dem Verſtande harmonirende Einbildungskraft beurtheilt, während die ſinnlich unermeſsliche *Gröſse* eines Objektes als zweckmäſsig zur Darſtellung des Vermögens der Vernunft und der Freyheit nur *gebraucht* wird.

In dieſem Unterſchiede zwiſchen dem Erhabenen und Schönen glaubt der Verfaſſer der Kritik einen Grund zu finden, warum nur das Urtheil über Schönheit einer beſonderen *Deduktion*, das heiſst, einer

Recht-

Rechtfertigung ſeines Anſpruchs auf Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, bedürfe; während dieſe für das Urtheil über das Erhabene ſchon in der *Expoſition* deſſelben enthalten wäre. Uns ſcheint es als ob eben daſſelbe auch von dem Urtheil über das Schöne gelten könne, deſſen Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit von dem Verf. bereits bey der Expoſition deſſelben begreiflich gemacht wurde. Die zur gröſsern Deutlichkeit keineswegs überflüſſige, und beſonders ausgeführte *Deduktion* des Geſchmacksurtheils wiederholt nur im Weſentlichen das ſchon in der *Expoſition* geſagte, nemlich: „die Zuſammenſtimmung zwiſchen den *Vermögen* der Einbildungskraft und des Verſtandes müſſe als eine weſentliche Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniſs überhaupt, in jedem Erkenntniſsvermögen *a priori* vorausgeſetzt werden. Nun ſey aber das Urtheil des Geſchmacks in dem Gefühl einer wirklichen Zuſammenſtimmung der freyen Beſchäftigung der Einbildungskraft mit dem Verſtande gegründet, alſo habe das Urtheil des Geſchmacks einen Grund, der ſeiner Möglichkeit nach im Erkenntniſsvermögen ſelbſt vor aller Erfahrung beſtimmt iſt, und in ſo ferne für jedermann gültig angenommen werden muſs.“ Die *beſondere* Deduktion für das Urtheil über das *Erhabene*, die eben ſo wenig über-

flüſſig ſcheint, würde folgendermaaſsen ausfallen müſſen: Wenn die Vernunft *praktiſch*, das heiſst, vermittelſt der die Befriedigungen des Begehrens beſtimmenden *Freyheit*, folglich *unabhängig* von der Sinnlichkeit, wirkſam ſeyn ſoll; ſo muſs die an die Sinnlichkeit gebundene *Einbildungskraft*, durch welche die Vernunft im theoretiſchen Gebrauch nur beſchränkt (das heiſst, beym Erkennen nur an die Sinnenwelt gebunden) werden kann, im *praktiſchen* Gebrauch (das heiſst, bey den Willenshandlungen) den Funktionen der Vernunft zur *Erweiterung* dienen können, und es muſs in ſo ferne zwiſchen der Vernunft und der Einbildungskraft eine Zuſammenſtimmung im Gemüthe *a priori* beſtimmt ſeyn, die darin beſteht, daſs die Beſchränktheit der Einbildungskraft der praktiſchen Vernunft angemeſſen, oder welches eben ſo viel iſt, daſs das Gebundenſeyn der Einbildungskraft an die Sinnlichkeit für den Vernunftgebrauch beym Wollen *zweckmäſsig* iſt. Nun hängt das Urtheil über das Erhabene von dem Gefühl der Uebereinſtimmung, zwiſchen dem Bewuſstſeyn der durch das Sinnlich-unermeſsliche beſchränkten Einbildungskraft, und dem Bewuſstſeyn des eben dadurch dargeſtellten Vermögens der Vernunft ab, und iſt Wohlgefallen an der durch ihre Erniedrigung die Vernunft erhöhenden und

in

in so ferne zweckmäſsigen Beschäftigung der Einbildungskraft: also hat jenes Urtheil einen Grund, der seiner Möglichkeit nach im Gemüthe *a priori* vorausgesetzt werden muſs, und daher jedermann zugemuthet werden kann.

Der *Geschmack*, in wie ferne derselbe nur das Vermögen das *Schöne* zu beurtheilen bedeutet, kann in so ferne ein *Sinn* heissen, als sein Urtheil von keinem Begriffe, sondern von einer *Anschauung* ausgehet, und diejenige Zusammenstimmung derselben zum Verstande betrift, die nicht durch einen Begriff, sondern durch ein *Gefühl* vorgestellt wird. Es ist ein allen Menschen *gemeinschaftlicher* Sinn (*Sensus communis*, nicht *vulgaris*) in wie ferne dasjenige, was durch ihn gefühlt wird, seiner Möglichkeit nach in der *a priori* bestimmten Harmonie zwischen Einbildungskraft und Verstand gegründet, und also in so ferne jedermann *mittheilbar* ist. Er kann also auch als das Vermögen „die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittlung eines Begriffes (kürzer und bestimmter: *mit einer blossen Anschauung*) verbunden sind, *a priori* zu beurtheilen" erklärt werden. Hier dürfte auch der Geschmack füglich in den *transcendentalen* und *empirischen* eingetheilt

werden. Der erstere ist das bisher erörterte in jedem Gemüthe *a priori* vorhandene Vermögen, setzt als solches keine Kultur voraus, und ist an und für sich in allen seinen Aeusserungen *untrüglich*. Der letztere ist das Vermögen, gegebene Objekte unter die transcendentalen Bedingungen des Geschmacks zu subsumiren, setzt Cultur voraus, und ist eben darum trüglich. Die Mittheilbarkeit der Gefühle des Schönen hängt beym empirischen Geschmack auch von *empirischen* Bedingungen ab, und ist eben darum so beschränkt und veränderlich.

Interesse am Schönen ist nur *zufälligerweise* mit dem *Wohlgefallen* an der Schönheit verbunden, und läſst sich in das *empirische* und das *intellektuelle* eintheilen.

Das *empirische* Interesse am Schönen ist sowohl von dem reinen Wohlgefallen an Schönheit, als von dem empirischen Geschmack, verschieden, und besteht in derjenigen Lust an der Existenz eines schönen Gegenstandes, die in der *Geselligkeit* (in dem der Menschheit natürlichen Hange zur Gesellschaft) gegründet ist, welche an der Mittheilbarkeit des Gefühls der Schönheit ihre Rechnung findet.

Das *intellektuelle* Interesse am Schönen ist die Lust an der Existenz eines schönen Gegen-

Gegenſtandes, in wie ferne derſelbe ein *Produkt der Natur iſt.* „Der, welcher einſam, und ohne Abſicht andern ſeine Bemerkungen mittheilen zu wollen, die ſchöne Geſtalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Inſekts u. ſ. w. betrachtet, um ſie zu bewundern, zu lieben, und ſie nicht gerne in der Natur überhaupt vermiſſen zu wollen, ob ihm gleich dadurch“ (durch die Exiſtenz jener Dinge) „einiger Schaden geſchähe, vielweniger ein Nutzen daraus für ihn hervorleuchtete, nimmt ein unmittelbares, und zwar intellektuelles, Intereſſe an der Schönheit der Natur; das iſt: nicht allein ihr Produkt, der *Form* nach, ſondern auch das *Daſeyn* deſſelben gefällt ihm, ohne daſs ein Sinnenreitz daran Antheil hätte, oder er auch irgend einen Zweck damit verbände.“ Die Luſt am Daſeyn eines Dinges, wegen der durch dieſes Daſeyn beabſichtigten Geſetzmäſsigkeit, iſt intellektuelles Intereſſe, Aeuſſerung des *moraliſchen* Gefühls, und geſellt ſich zum Wohlgefallen an dem ſchönen Naturprodukte, in wie ferne daſſelbe als Darſtellung der durch die Natur beabſichtigten Geſetzmäſsigkeit aufgenommen wird. Dieſes Intereſſe findet bey einem ſchönen *Kunſtwerke* nicht ſtatt, durch welches, als ſolches, nie bloſse Geſetzmäſsigkeit um ihrer ſelbſt willen beabſichtiget ſeyn kann.

Kunſt unterſcheidet ſich von *Natur*, wie das Vermögen, *Werke*, von dem Vermögen, bloſse *Wirkungen* hervorzubringen — von der *Wiſſenſchaft*, wie bloſse Geſchicklichkeit (*Können* vom *Wiſſen*) — und vom *Handwerke*, wie *freye* Kunſt von der *Lohnkunſt*. Sie heiſst *mechaniſch*, in wie ferne ſie die Hervorbringung eines Gegenſtandes durch die dazu erforderlichen Handlungen, dem *Erkenntniſſe* deſſelben gemäſs, — *äſthetiſch*, in wie ferne ſie das *Gefühl der Luſt* zur unmittelbaren Abſicht hat. In der letzteren Eigenſchaft iſt ſie entweder *angenehme Kunſt*, wenn die Luſt die ſie beabſichtiget, durch Reitze vermittelſt der *Empfindung*, oder *ſchöne Kunſt*, wenn dieſelbe durch *Darſtellung* vermittelſt der *Anſchauung* bewirkt wird. Das Weſen des ſchönen *Kunſtwerkes* beſteht darin, daſs daſſelbe *durch bloſse Darſtellung zu gefallen* geſchickt ſey. Dieſe Darſtellung kann nun ſowohl das Sittliche, das Erhabene, das Angenehme, ſelbſt das Unangenehme, und das *Häſsliche*, wie das *Schöne*, unter ihre *Materialien* aufnehmen, ohne darum aufzuhören, ein *ſchönes* Kunſtwerk zu ſeyn, welchen Karakter ſie lediglich ihrer *Form* zu danken hat, durch welche ſie eine *durch ſich ſelbſt* gefallende Darſtellung, eine Beſchäftigung der Einbildungs-

kraft

kraft ist, die durch sich selbst mit dem Verstande harmonirt.

Wenn ein Kunstwerk durch bloſse Darstellung gefallen soll, so muſs die Beschäftigung, die es der Einbildungskraft gewährt, ein *freyes Spiel* seyn; die mit dem Beschauen des Werkes beschäftigte Einbildungskraft muſs durch keinen Begriff gezwungen, sondern durch sich selbst, das ist, frey, mit dem Verstande harmoniren. „Daher muſs im schönen Kunstwerke alle *Pünktlichkeit* in der Uebereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es werden soll, angetroffen werden; aber ohne *Peinlichkeit*, ohne daſs die Schulform durchblickt, das ist, ohne eine Spur zu zeigen, daſs die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt, und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt habe.“ — „Die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewuſst sind, sie sey Kunst, und sie uns doch wie Natur aussieht.“ — Eben darum aber setzt die schöne Kunst *Genie* voraus.

„Genie ist das Talent, Naturgabe, welches der Kunst“ (durch bloſse Gefühle) „die Regel giebt.“ Da die Schönheit in derjenigen Regelmäſsigkeit besteht, die durch keine Begriffe, sondern nur durch Gefühle, beurtheilt wird; so kann nur der Genie die

 zum

zum Hervorbringen des ſchönen Kunſtwerkes, *als des Schönen*, erfoderlichen Regeln an die Hand geben, und dieſes Hervorbringen kann weder gelehrt noch gelernt werden. Das Talent zur ſchönen Kunſt iſt daher von den Fähigkeiten, die zu allen andern Künſten, und zu was immer für Wiſſenſchaften, auch zum Hervorbringen und Erfinden in denſelben gehören, *der Art* nach weſentlich verſchieden. Die Verrichtungen auf den Feldern aller Wiſſenſchaften und übrigen Künſte laſſen ſich auf Begriffe von Regeln zurückführen; während der Genie nach Regeln geſchäftig iſt, von denen er ſelbſt keine Begriffe haben kann. Der Genie iſt alſo in ſeinen Produkten nothwendig *originell* und *exemplariſch*, weil er aus ſich ſelbſt ſchöpft, aber doch nach Gefühlen von Regelmäſsigkeit zu Werke gehet. Allein er iſt auf *Kunſt* eingeſchränkt. Das *Schulgerechte*, das ſich in beſtimmten Begriffen angeben läſst, oder die wiſſenſchaftlichen Regeln der ſchönen Künſte, betreffen, ſo weit ſie ſich in Begriffe auflöſen laſſen, blos das *Mechaniſche* von der Kunſt.

Genie iſt vom Geſchmack verſchieden, wie das Vermögen ſchöne Gegenſtände hervorzubringen, von dem Vermögen ſie zu beurtheilen. „Eine Naturſchönheit, ein ſchönes Ding, ſetzt daher nur Geſchmack, eine

eine Kunstschönheit aber, schöne Vorstellung" (eigentlicher *schöne Darstellung*) „eines Dinges setzt Genie voraus." Man kann Geschmack ohne Genie, und Genie ohne *gebildeten*, *empirisch geläuterten*, Geschmack haben. Allein im letzten Falle bringt man kein schönes Kunstwerk, sondern nur ein solches hervor, an welchem die Spuren des Talentes zur schönen Kunst sichtbar sind.

Ein wesentlicher Bestandtheil des Genies ist *Geist*, worunter man „das die Darstellung belebende Princip im Gemüthe versteht, und der eigentlich in dem Vermögen *ästhetischer Ideen* besteht." — Eine solche Idee ist eine Vorstellung der Einbildungskraft, welche eine Menge von Gedanken weckt, die sich auf keinen *bestimmten* Begriff bringen lassen, und welche daher *keine Erkenntniss*, sondern blosse *Belebung* des Gemüthes hervorbringen. Von dieser Art sind alle Metaphern und Allegorien, in wie ferne denselben nicht etwa der logische Zweck, die Erkenntniss zu befördern, sondern lediglich der ästhetische, zu gefallen, zum Grunde liegt. Durch das Vermögen ästhetischer Ideen, wird ein Kunstwerk *geistreich*, durch Geschmack *schön*. „Geschmack ist also wenigstens als unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*) das

vornehmste, worauf man bey der Beurtheilung des schönen Kunstwerks zu sehen hat."

Da jedes schöne Kunstwerk überhaupt als *Ausdruck* ästhetischer Ideen angesehen werden kann, so läfst sich die schöne Kunst „auch nach der Analogie der Arten des Ausdrucks eintheilen, dessen sich die Menschen im Sprechen bedienen. Dieser besteht im Worte, in der Gebehrdung und in dem Tone (*Articulation*, *Gesticulation*, *Modulation*). Nur die Verbindung dieser drey Arten des Ausdrucks macht die vollständige Mittheilung des Sprechenden aus. Denn Gedanke, Anschauung und Empfindung werden dadurch zugleich und vereinigt auf den andern übertragen. Es giebt also nur dreyerley Arten schöner Künste: die *redende*, die *bildende*, und die Kunst des *schönen Spiels der Empfindungen* als äusserer Sinneneindrücke."

Die *redenden Künste* sind *Beredsamkeit*, als die Kunst, ein Geschäft des Verstandes als ein freyes Spiel der Einbildungskraft zu betreiben; und *Dichtkunst*, als die Kunst, ein freyes Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen. Es ist der Sprache *durch Worte*, dem *Reden*, eigenthümlich, dafs sie zunächst und unmittelbar nur *Gedanken* (Begriffe überhaupt); Anschauungen, Empfindun-

dungen und Gefühle aber, nur in wie ferne sie sich auf Begriffe bringen lassen, oder zum Inhalt von Gedanken gehören, ausdrücken kann. Daher ist alles *Reden* als solches ein *Geschäft* der Vernunft, oder des *Verstandes in weiterer Bedeutung*, welches aber als schöne Kunst mit dem *freyen Spiele* der Einbildungskraft verbunden seyn muss. Der Dichter *drückt Gedanken aus*, redet um durch dieselben *Anschauungen* und *Gefühle* zu wecken, folglich nicht um zu reden. Der Redner hingegen weckt *Anschauungen* und *Gefühle*, um durch dieselben *dem Ausdruck seiner Gedanken*, der Rede, die sein Zweck ist, mehr Eingang zu verschaffen. Der Zweck des Dichters ist, durch Darstellung ästhetischer Ideen zu gefallen, und der Ausdruck der Gedanken ist ihm blosses Mittel der *Darstellung*, während für den Redner diese Darstellung blosses Mittel zur Belebung des Ausdrucks der *Gedanken* ist. Dieser treibt daher das Geschäft der Vernunft als ein Spiel der Einbildungskraft, in wie ferne er dasselbe durch Darstellung ästhetischer Ideen zu bewirken strebt. Jener treibt das Spiel der Einbildungskraft als Geschäft der Vernunft, indem er die Darstellung der ästhetischen Ideen, die er einzig beabsichtiget, durch den Ausdruck der Gedanken in der That bewirkt. Vor *Kant* hat Herr Hofrath *Schütz* in

in ſeinen *literar. Spatziergängen* am treffendſten den Charakter der Poeſie in der *Dichtung* angegeben, worunter nach der *Kantiſchen* Erörterung nichts als eine Darſtellung durch Worte verſtanden wird, die durch ein *freyes Spiel der Einbildungskraft* zu gefallen die Abſicht hat.

Die *bildende Kunſt* ſtellt ihr Werk für eine wirkliche Anſchauung durch die Sinne (nicht durch Phantaſie) im Raume auf; und zwar entweder als etwas den Raum nach allen ſeinen Dimenſionen erfüllendes, als *Plaſtik*, oder als etwas, das ſich dem Auge nach der Apparenz auf einer bloſsen Fläche darſtellt, als *Malerey* — Die *Plaſtik* hat entweder die ſchöne Darſtellung *allein* zum Zweck; oder ſie ordnet dieſelbe einem andern Zwecke ihres Werkes, dem Gebrauche, unter, bringt entweder *Bildwerke*, Geſtalten, wie ſie in der Natur exiſtiren könnten — als *Bildhauerkunſt;* oder *Bauwerke*, Gegenſtände, welche nur durch Kunſt möglich ſind — als *Baukunſt* hervor. — Die Malerey läſst ſich in die Kunſt der ſchönen Schilderung der Natur — *Malerey in engerer Bedeutung*; und in die Kunſt der ſchönen Zuſammenſtellung der Produkte der Natur, die nur das Spiel der Einbildungskraft in der Beſchauung der Geſtalten zum Zweck hat — *Luſtgärtnerey* eintheilen.

Die

Die Kunst des schönen *Spiels* mit äusseren Empfindungen begreift *Musik* und *Farbenkunst* unter sich, in wie ferne die *Verbindung* der zu einem Ganzen gleichsam *gestalteten* Töne und Farben, zur Darstellung einer *belebenden Gedankenfülle* gebraucht wird.

Wer in dieser Eintheilung manche schöne Kunst, die auf eine Stelle in derselben Ansprüche hat, und dieselbe durch leichte Wendungen auch wohl erhalten könnte, z. B. die *Mimik*, und die *gemeine* und *höhere Tanzkunst* vermisst; gegen den hat sich Herr *Kant* durch die Erklärung verwahrt: dass er „durch jenen Entwurf keineswegs eine Theorie, sondern nur einen von den mancherley Versuchen, die man noch anstellen kann und soll, beabsichtiget habe. Die Hauptidee eines ältern, durch *Mendelsohn* aufgestellten Versuches, würde nun nach dem bestimmteren Begriffe von *schöner Kunst*, und nach einigen Veränderungen, folgendes *System der Künste der durch sich selbst gefallenden Darstellung* an die Hand geben. — Durch *willkührliche* Zeichen: *Dichtkunst* und *Beredsamkeit.* Durch *natürliche* und zwar durch blos *hörbare: Musik* — durch *sichtbare* und zwar durch *Veränderungen* im Raume, und zwar durch schöne Formen der Bewegung

in der Perſon des Künſtlers entweder in *Gebährden: Mimik;* oder in *willkührlichen* Bewegungen: *gemeine Tanzkunſt; verbunden* mit *Gebährden: höhere Tanzkunſt;* — durch *bleibende* Geſtalten auſſer der Perſon des Künſtlers, entweder durch bloſse Linien und Farben auf Flächen: *Malerey;* oder durch Körper, und zwar durch Nachahmung *organiſcher Körper:* Bildhauerkunſt; durch Verſchönerung blos *mechaniſcher* Kunſtwerke: *Baukunſt.*

Herr Kant räumt der Dichtkunſt mit Recht in jeder Rückſicht den höchſten Rang unter den ſchönen Künſten ein, und ſtellt bey dieſer Gelegenheit das Thema und den Plan zu der gründlichſten Lobrede auf, die je von der Philoſophie ihrer älteren Schweſter und treuen Gehülfinn gemacht wurde. Er verachtet die *Rednerkunſt* als die Kunſt zu *überreden*, wozu man die Beredſamkeit immer herabwürdigt, wenn man die *Ueberzeugung*, durch ſchöne Darſtellung zu *bewirken*, und nicht vielmehr die durch die ächten Triebfedern ſchon bewirkte, damit blos zu *beleben* unternimmt. Die Liebhaber der *Muſik* werden die unterſte Stelle, die Herr Kant dieſer Kunſt unter den Schönen anweiſet, für nichts weniger als eine ungerechte Herabwürdigung halten können: wenn ſie bedenken, daſs die Muſik, theils

als

als *ſchöne*, theils aber als *blos angenehme* Kunſt, mit weſentlicher Unterſcheidung betrachtet werden muſs. Ihre Anſprüche auf Schönheit gründen ſich lediglich auf *Harmonie* und *Melodie*, denen, da ſie an keiner wirklichen Anſchauung darſtellbar ſind, der eigentliche Charakter des Schönen fehlt, und ein bloſses Analogon der Schönheit zukömmt. In Rückſicht auf die Reitze und Rührungen hingegen, die ſie in ſo reichem Maaſse enthält, iſt ſie blos *angenehme Kunſt*, nimmt in der Stufenleiter *dieſer* Künſte unſtreitig den erſten Platz ein, und iſt das verbindende Mittelglied zwiſchen der *ſchönen* und der *angenehmen* Kunſt.

In der Anmerkung mit der die *Analytik der äſthetiſchen Urtheilskraft* beſchlieſst, nimmt Herr *Kant* auf einige *Ergötzungen* des Gemüthes Rückſicht, die ein bloſses Wohlgefallen am Angenehmen enthalten, das mit dem Wohlgefallen am Schönen durchaus nicht verwechſelt werden darf. „Alles wechſelnde freye Spiel der Empfindungen, es ſey nun daſſelbe *Glücksſpiel*, *Tonſpiel* (Muſik als angenehme Kunſt) oder *Gedankenſpiel*, *vergnügt*, weil es durch eine innere Motion das Gefühl des Lebens und der Geſundheit befördert." Zu dem *Gedankenſpiel* zählt der Verf. die Beſchäftigung des Gemüthes beym *Lachen*, und nennt

nennt dieselbe: „einen Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in Nichts.“ — „Der Spaſs muſs immer etwas enthalten, was auf einen Augenblick täuschen kann. Daher wenn der Schein in Nichts verschwindet, das Gemüth wieder zurücksieht, um es damit noch einmal zu versuchen, und so durch schnell hinter einander folgende Anspannung und Abspannung hin- und zurückgeschnellt, und in eine Schwankung versetzt wird, die — eine mit ihr harmonierende inwendige körperliche Bewegung verursachen muſs, die unwillkührlich fortdauert, und Ermüdung, dabey aber auch Aufheiterung, die Wirkungen einer zur Gesundheit gereichenden Motion, hervorbringt.“ Bekanntlich haben die Philosophen für das Lächerliche von jeher eine bloſse *Ungereimtheit*, das heiſst, einen solchen *Widerspruch* gefodert, durch den weder den unnachläſslichen Foderungen des *Rechtes*, noch den dringenden unseres *Wohlbefindens* widersprochen wird. Die Erwartung, die beym Lächerlichen gespannt und in ein Nichts verwandelt werden soll, muſs also weder durch eine Foderung der *praktischen Vernunft*, noch des *Begehrungsvermögens* erregt worden seyn, und scheint uns in nichts anderm bestehen zu können: als in dem blos *logischen Versuche* zu *denken*, oder ein *Urtheil* zu fällen,

zu

zu welchem das Gemüth durch die in der Einbildungskraft *scheinbar* sich darstellenden Bedingungen des Urtheilens aufgefodert ist, der aber durch ein plötzliches Verschwinden jenes Scheins, und durch das darauf erfolgte klare Bewusstseyn der augenscheinlichen Unmöglichkeit des Urtheils vereitelt wird. Vielleicht könnte man daher das *Lächerliche*: als die *ästhetische*, das heisst, *durch Anschauung dem Gefühle sich ankündigende*, *Darstellung einer Ungereimtheit*, das ist, eines *blos logischen* Widerspruches, erklären.

Die *Dialektik* der ästhetischen Urtheilskraft beschäftiget sich mit der Aufstellung und Auflösung der *Antinomie* des Geschmacks, und diese liegt in dem Widerstreit zwischen den zwey folgenden Behauptungen: (Thesis) „Das Urtheil über das Schöne gründet sich nicht auf Begriffe; denn sonst liesse sich darüber *disputiren*, das ist, durch Beweise entscheiden" — und (Antithesis) „Das Urtheil über das Schöne gründet sich auf Begriffe; denn sonst liesse sich ungeachtet der Verschiedenheit desselben darüber nicht einmal *streiten*, das ist, auf die nothwendige Einstimmung anderer Anspruch machen." Das Wesentliche der Auflösung ergiebt sich schon dadurch, dass

man den eigentlichen Sinn der beyden Urtheile durch einen beftimmteren Ausdruck angiebt, wodurch das Mifsverftändnifs, das dem Widerfpruche zum Grunde liegt, wegfällt. „In der *Thefis* follte es heiffen: das Urtheil über die Schönheit eines Gegenftandes gründet fich nicht auf den beftimmten, auf die Anfchauung fich beziehenden, Begriff von dem Objekte als einem erkennbaren Dinge; denn fonft wäre es kein *äfthetifches*, fondern ein *logifches* Urtheil, kein Gefchmacksurtheil, fondern ein Erkenntnifsurtheil. In der *Antithefis* follte es heiffen: „Jenes Urtheil gründet fich aber gleichwohl auch auf einen, aber nicht in der *Anfchauung beftimmten*, Begriff von dem Objekte," — dem das Prädikat *fchön* nur in fo ferne beygelegt werden kann, als daffelbe unabhängig von der Anfchauung, und folglich nicht durch Verftand, fondern durch Vernunft, als ein Ding gedacht wird, welches die Einbildungskraft bey der Auffaffung feiner Geftalt in der Anfchauung auf eine durch fich felbft mit dem Verftande harmonifche Weife befchäftigt. Dem Widerfpruche der darin zu liegen fcheint, dafs das Wohlgefallen am Schönen in keinem Begriffe vom Objekte gegründet, und gleichwohl allgemeingültig feyn foll, ift in der *Expofition der Analytik* fchon dadurch

begeg-

begegnet, daſs daſelbſt gezeigt iſt, der Grund jenes Wohlgefallens ſey in der blos *ſubjektiv* - zweckmäſsigen und durch ſich ſelbſt, und nicht durch einen Begriff, mit dem Verſtande harmonirenden *Anſchauung*, enthalten, die ſich nur durch ein *Gefühl*, aber durch ein ſolches, ankündigt, das wegen der *a priori* in jedem Erkenntniſsvermögen vorauszuſetzenden Zuſammenſtimmung zwiſchen den Vermögen der Einbildungskraft und des Verſtandes, die durch daſſelbe wahrgenommen wird, jedermann zugemuthet werden kann. Allein in der *Dialektik* iſt von einem *objektiven* Grunde des Wohlgefallens am Schönen die Rede, von dem in der *Analytik*, die ſich mit dem blos *ſubjektiven* beſchäftigte, gänzlich abſtrahiert wurde. Die Dunkelheit die dadurch über dieſe Dialektik verbreitet wird, dürfte ſich durch die Unterſcheidung des Grundes von dem Wohlgefallen an der Schönheit in den Grund *im — Gefühle* und in den *auſſer dem Gefühle* verlieren. Der *erſte* iſt die ſich durchs Gefühl ankündigende, freye Zuſammenſtimmung der mit der Anſchauung beſchäftigten Einbildungskraft zum Verſtande. Der *zweyte* hingegen muſs auſſer der Anſchauung, in dem nur durch Vernunft denkbaren Objekte (dem überſinnlichen Subſtrat

der Erſcheinung) *angenommen* werden, welches an ſich ſelbſt für die Zuſammenſtimmung der mit ſeiner Geſtalt beſchäftigten Einbildungskraft zum Verſtande, als zweckmäſsig eingerichtet, gedacht werden muſs. Ungeachtet nun der Grund, das Objekt (als *Noumenon*) ſo beſchaffen zu denken, nur in der Stimmung, in welche er das Gemüth, durch die *Anſchauung* (als *Phänomenon*) verſetzt, liegt; ſo läſst ſich doch auch wieder dieſe Gemüthsſtimmung nicht denken, ohne jenen Grund *auſſer* der *Anſchauung* in der *ſubjektiven Zweckmäſsigkeit* des blos *gedachten* Objektes vorauszuſetzen. Von dieſer ſubjektiven Zweckmäſsigkeit des *Noumenons*, die in der Tüchtigkeit deſſelben, den Stoff zu einer ſubjektiv zweckmäſsigen *Anſchauung* zu geben, beſteht, gilt nun die Behauptung der von Herrn Kant gegebenen *Auflöſung* „daſs ſie zwar durch einen *Begriff*, aber durch keinen *beſtimmten*, vorgeſtellt werde," welches nichts anders ſagen will, als: daſs jene ſubjektive Zweckmäſsigkeit im objektiven Grunde der Schönheit, nur durch Begriffe der *bloſsen Vernunft*, die ſich nicht, wie die Begriffe des *Verſtandes*, *in der Anſchauung* beſtimmen laſſen, vorgeſtellt werden könne. Das Prädikat der ſubjektiven Zweckmäſsigkeit kömmt dem objektiven

Grun-

Grunde des Gefühls der Schönheit nur als einem *Noumenon*, das heiſst, als einem durch Vernunft, (und unter der Form der Vorſtellung der Vernunft) *vorgeſtellten Dinge*, zu. Hieraus begreift ſich, was §. 58. von dem *Idealismus der Zweckmäſſigkeit in den ſchönen Objekten* behauptet wird: daſs nemlich dieſe in den Objekten gedachte Zweckmäſsigkeit, durch die Kritik nicht als *real*, den *Dingen an ſich ſelbſt unabhängig von unſerer Vorſtellung* zukommend, ſondern nur als in der *Einrichtung des Vorſtellungsvermögens* gegründet, und den Objekten nur durch unſere *Ideen* zukommend, befunden werden könne.

Die *Analogie* welche zwiſchen dem Wohlgefallen *am Schönen*, und dem *am Sittlichguten* in ſo ferne ſtatt findet, als beyde unmittelbar durch ſich ſelbſt, beyde nicht durch den angenehmen Eindruck, beyde wegen keines Intereſſes, beyde allgemein gültig und nothwendig gefallen, endlich von beyden der Grund des Wohlgefallens in einer *freyen* Uebereinſtimmung, — beym Schönen der Einbildungskraft mit dem Verſtande, — beym Sittlichguten des freyen Willens mit der praktiſchen Vernunft, enthalten iſt, — berechtiget Herrn Kant die *Schönheit* für ein *Sym-*

bol der Sittlichkeit zu erklären. Die *liberale* Gemüthsſtimmung beym Gefühl der Schönheit bereitet zunächſt für die moraliſche Geſinnung in Rückſicht auf die *unvollkommnen* Pflichten (der Wohlthätigkeit), die *feyerlich ernſte* Gemüthsſtimmung beym Gefühle des Erhabenen bereitet zunächſt für die moraliſche Geſinnung in Rückſicht auf die *vollkommenen* Pflichten (der Gerechtigkeit) vor.

Von der Methodenlehre des Geſchmacks. Da das Urtheil des Geſchmacks von dem logiſchen weſentlich verſchieden iſt, und da die Schönheit nur durch *Gefühle wahrgenommen*, nicht durch *Begriffe erkannt* werden kann: ſo kann die Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft, die zugleich mit dieſem Reſultate die Unmöglichkeit einer Wiſſenſchaft der ſchönen Gegenſtände aufſtellt, auch keine *Methode* für die Behandlung einer ſolchen Wiſſenſchaft an die Hand geben. „Für die ſchöne Kunſt giebt es keine *Lehrart*“ — „Der Meiſter muſs es *vormachen*, was und wie es der Schüler zu Stande bringen ſoll.“ — Die Propädeutik zu aller ſchönen Kunſt — „ſcheint nicht in *Vorſchriften*, ſondern in der *Kultur* der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkenntniſſe zu liegen, die man die *Humaniora*

niora nennt," im Studium der klaſſiſchen Muſter aus dem griechiſchen und römiſchen Alterthum, und endlich in der Entwickelung des ſittlichen Gefühls. Da es aber (wie in der *Kritik der Urtheilskraft* Seite 186 der zweyten Ausgabe ſehr richtig bemerkt wird), „keine ſchöne Kunſt giebt, in welcher nicht etwas Mechaniſches, welches nach Regeln gefaſst und befolgt werden kann, und alſo etwas Schulgerechtes, die weſentliche Bedingung der Kunſt ausmachte;" ſo muſs doch wohl auch zu jener Propädeutik diejenige Wiſſenſchaft gezählt werden, die freylich von nun an nicht mehr *Aeſthetik*, und eben ſo wenig *allgemeine Theorie der ſchönen Wiſſenſchaften*, aber deſto füglicher, wie ſchon bisher, die *Kritik des Geſchmacks* heiſſen wird, und von nun an in die *transcendentale* und *empiriſche* zerfällt, wovon die erſte die Reſultate der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft, in wie ferne ſie die *leitenden Principien* für die zweyte enthalten, vorträgt; dieſe aber die Regeln des Mechanismus der durch ſich ſelbſt gefallenden Darſtellung überhaupt, oder des Ausdrucks äſthetiſcher Ideen, in allgemeinen Bemerkungen z. B. über Klarheit, Lebhaftigkeit, Energie, Correktion, Delikateſſe u. d. m. abhandelt; aber freylich mit ſteter Rück-

 ſicht

ſicht auf die ſchönen Muſter, die der Anſchauung und dem Gefühle vorgehalten werden müſſen, ohne welche jene durch Begriffe gedachten Regeln ſich unter kein *Geſchmacksurtheil* bringen laſſen, und zur Kultur des *empiriſchen* Geſchmacks, der allein Kultur zuläſst und bedarf, durchaus nichts helfen können.

VII.

Ueber das Fundament der Kritik der reinen Vernunft.

Il ne faudroit qu'un homme d'un Genie nouveau pour donner peut-etre une toute autre Direction aux Sciences humaines. Il iroit chercher au fond de l'abyme ou nos yeux ne penetrent pas. Il iroit en lever une Idee Mere, absolument neuve, qui nous decouvriroit un monde inconnu. Attendons ce Philosophe. Entrevoir sa possibilité est une espece de Prediction, qui semble tracée pres de l'Evenement. Qui sait les Revolutions, que doivent subire nos Opinions si flottantes, si incertaines tantot dormant des siecles dans une inertie stupide, tantot changeant du soir au lendemain. Cette Mobilité annonce, que la Base vraiment solide n'est pas encore trouvée.

MERCIER.

In der *Vorrede* zur *zweyten* Ausgabe wird die *Umänderung der Denkart*, welche durch die *Kritik der reinen Vernunft* zunächſt der *Metaphyſik* bevorſteht, unter einen äuſſerſt glücklich gewählten Geſichtspunkt geſtellt, aus welchem ſich ihr eigentlicher Charakter, ihre nächſte Veranlaſſung, und ihre wichtigſte Folge mit einem einzigen Blicke und in einem überraſchenden Lichte überſehen läſst. Ein Auszug der den Hauptgedanken des Herrn *Kant* in möglichſter Kürze, und durch einige der ſinnreichſten Stellen darſtellt, dürfte ſelbſt denjenigen Leſern nicht unwillkommen ſeyn, welche dieſe Vorrede mehr als einmal geleſen und durchdacht haben. Herr Kant geht von der Bemerkung aus, daſs es der philoſophierenden Vernunft bisher nur in der *Logik*, *Mathematik* und *Phyſik* gelungen habe, den *ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft* einzuſchlagen (der ſich *lediglich* durch die unter den Kennern und Pflegern dieſer Wiſſenſchaften *allgemeingeltenden Grund- Lehr- und Folgeſätze* derſelben ankündiget): „Die *Logik*, bey

„wel-

„welcher die Vernunft von allen *Objekten* „und den Unterschieden unter denselben „abstrahiren kann und muſs, um sich nur „mit der Form des bloſsen Denkens zu be„schäftigen, hat seit dem *Aristoteles* in „Rücksicht auf ihren wesentlichen Inhalt „keinen Schritt zurück thun dürfen.“ — „Man darf nicht denken, daſs es der Ma„thematik so leicht geworden, jenen könig„lichen Weg zu treffen, oder vielmehr sich „selbst zu bahnen; vielmehr glaube ich, „daſs es lange mit ihr (vornehmlich noch „unter den Aegyptern) beym *Herumtappen* „geblieben ist, und diese Umänderung ei„ner *Revolution* zuzuschreiben sey, welche „der glückliche Einfall eines einzigen Man„nes in einem Versuche zu Stande brachte.“ — — „Dem ersten der den *gleichsei„tigen Triangel* demonstrirte (er mag nun „*Thales* oder wie man will, geheiſſen ha„ben), dem *gieng ein Licht auf*, denn er „fand, daſs er nicht dem, was er in der „Figur sahe, oder auch dem bloſsen Begrif„fe derselben nachspüren, und gleichsam „darin ihre Eigenschaften ablernen; son„dern durch das, was er nach Begriffen „selbst *a priori* hineindachte und darstellte, „(durch Construction), hervorbringen müſse, „und daſs er, um sicher etwas *a priori* zu „wiſſen, der Sache nichts beylegen müſſe, „als was aus dem nothwendig erfolgte,

„was

„was er ſeinem Begriffe gemäſs ſelbſt in ſie „gelegt hat.“ — „Als *Galilaei* ſeine Ku„geln die ſchiefe Fläche mit einer von ihm „ſelbſt gewählten Schwere herabrollen; „oder *Torricelli* die Luft ein Gewicht, was „er ſich zum Voraus dem einer ihm be„kannten Waſſerſäule gleich gedacht hatte, „tragen lieſs; oder in noch ſpäterer Zeit „*Stahl* Metalle in Kalk, und dieſen wieder „in Metalle verwandelte, indem er ihnen „etwas entzog und wiedergab: ſo gieng „allen Naturforſchern *ein Licht auf*. Sie „begriffen, daſs die Vernunft nur das ein„ſieht, was ſie ſelbſt nach ihrem Entwurfe „hervorbringt.“ — „Die Vernunft muſs „mit ihren Principien, nach denen allein „übereinkommende Erſcheinungen für Ge„ſetze gelten können, in *einer* Hand, und „mit dem Experiment, das ſie *nach jenen* „ausdachte, in der andern an die Natur „gehen; zwar um von ihr belehrt zu wer„den, aber nicht in der Qualität eines „*Schülers*, der ſich alles vorſagen läſst, was „der Lehrer will; ſondern eines *Richters*, „der die Zeugen nöthiget, auf die Fragen „zu antworten, die er ihnen vorlegt, und „ſo hat ſogar die *Phyſik* die ſo vortheilhaf„te Revolution ihrer Denkart lediglich dem „Einfalle zu verdanken; demjenigen, was „die Vernunft ſelbſt in die Natur hineinlegt, „gemäſs, das in ihr zu ſuchen, nicht ihr

„an-

„anzudichten, was sie von dieser lernen „muss, und wovon sie für sich selbst nichts „wissen würde. Hiedurch ist Naturwissen-„schaft allererst in den sichern Gang der „Wissenschaft gebracht worden, da sie so „viele Jahrhunderte hindurch nichts weiter „als ein bloſses *Herumtappen* gewesen war.“ — Durch diesen Ausdruck wird auch sehr passend das bisherige Verfahren in der Metaphysik ausgedrückt, die, wie *lediglich* aber auch *hinlänglich* aus dem gänzlichen Mangel der unter den Kennern und Pflegern dieser angeblichen Wissenschaft *allgemeingeltenden Grund - Lehr -* und *Folgesätze* einleuchtet, — den sichern Gang der Wissenschaft noch nicht gefunden hat. — „Bisher nahm man an, alle un-„sere Erkenntniss müsse sich nach den Ge-„genständen richten“ (wobey man die *vorgestellten Dinge*, — die Dinge in wie ferne Vorstellungen auf sie bezogen werden — mit den *Dingen an sich* — den Dingen in wie ferne keine Vorstellungen auf sie bezogen werden, verwechselte). „Aber alle „Versuche über sie etwas *a priori* auszu-„machen, wodurch unsere Erkenntniss er-„weitert würde, giengen unter dieser Vor-„aussetzung zu nichte. Man versuche es „daher einmal,“ (nach eben derselben Vorstellungsart, durch welche die, die Form der Wissenschaft herbeyführenden, Revolutio-

lutionen in der Mathematik und Physik veranlasst wurden) „ob wir nicht in den Auf„gaben der Metaphysik besser damit fort„kommen, dass wir annehmen, die Gegen„stände" (in wie ferne sie *vorstellbar* sind, das heisst, *Vorstellung* sich auf sie beziehen lässt,) „müssen sich nach unserer Erkennt„niss richten, welches so schon besser mit „der verlangten Möglichkeit einer Erkennt„niss derselben *a priori* zusammenstimmt." — „Es ist hiemit eben so, als mit dem „ersten Gedanken des *Copernikus* be„wandt, der, nachdem es mit der Erklä„rung der Himmelsbewegungen nicht gut „fort wollte, wenn er annahm, das ganze „Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, „versuchte, ob es nicht besser gelingen „möchte, wenn er den Zuschauer sich dre„hen, und dagegen die Sterne in Ruhe „liesse." — „In jenem Versuche, das bis„herige Verfahren der Metaphysik *umzuän„dern*, und dadurch, dass wir nach dem „Beyspiele der Geometer und Naturforscher „eine gänzliche Revolution mit derselben „vornehmen, besteht nun das Geschäft die„ser *Kritik der reinen Vernunft.*"

So unübertreflich nun Herr Kant dieses Geschäft behandelt, und so vollkommen er dasselbe in Rücksicht auf die Gründung und Einleitung der nunmehr ganz unvermeidlichen

chen Revolution vollendet hat; so wenig kann es bey demjenigen, was davon der Natur der Sache gemäss in der *Kritik der Vernunft* geleistet werden konnte, bewenden bleiben, wenn die Metaphysik dadurch wirklich auf den *sichern Gang der Wissenschaft* gebracht werden soll. Denn ungeachtet diese *Propädeutik* der Metaphysik an den durch sie entdeckten und erschöpften Formen der sinnlichen Vorstellungen, der Begriffe und der Ideen ursprünglich letzte *Elemente* aufgestellt hat, die in so ferne *allgemein gelten*, als sie in der Natur jedes menschlichen Gemüthes vorhanden und geschäftig sind; so hat sie doch keineswegs noch die eigentliche *Wissenschaft* dieser Elemente, oder welches eben so viel heisst, das *System der Elementarphilosophie* geliefert, noch keineswegs die Entwicklung und Darstellung jener Formen in solchen Lehr- und Folgesätzen unternommen, die aus *allgemeingeltenden* und nur in so ferne streng wissenschaftlichen, *Grundsätzen* erwiesen; und in wie ferne sie ein *systematisches* Ganzes ausmachen sollen, einem *einzigen ersten* und *allgemeingeltenden* Grundsatze untergeordnet wären. In wie ferne *erst durch* die *Kritik der Vernunft* die *Entdeckung* solcher allgemeingeltenden Principien *möglich* werden konnte, in so ferne konnte dieses Werk noch keineswegs von sol-

ſolchen *Principien* ausgehen. Allein, wenn die nach dem Plane deſſelben aufzuſtellende Metaphyſik durch ihre (über kurz oder lang allgemeingeltende) *Grund- Lehr-* und *Folgeſätze* zum Rang einer Wiſſenſchaft erhoben werden ſoll, ſo müſſen die dieſe Sätze begründenden Entdeckungen der Kritik ſelber dieſen Rang erhalten haben; ihr eigentliches *Fundament* muſs gegen die zahlloſen Miſsverſtändniſſe, die es bisher von Gegnern und Freunden erfahren hat, geſichert, *feſtſtehen*, und (wodurch dieſes Feſtſtehen allein denkbar iſt) auf *allgemeingeltende Grundſätze* zurückgeführt ſeyn. Unter dieſen muſs einer der *Erſte* ſeyn; nicht der *Satz des Widerſpruchs* (ein blos *logiſches* Princip, das ſelbſt erſt durch Elementarphiloſophie gegen das Miſsverſtändniſs, dem es bisher allgemein unterworfen war, geſichert werden kann), ſondern ein Satz, der, in wie ferne er an der Spitze *aller* philoſophiſchen Sätze ſtehen ſoll, weder eine Definition ſeyn, noch in Rückſicht auf ſeinen Inhalt einer Definition bedürfen, ſondern ein *Faktum* ausdrücken muſs, und zwar dasjenige, woraus ſich der urſprüngliche Begriff der *Vorſtellung*, und folglich auch die *einzig mögliche* Definition derſelben ergiebt, nämlich das *Bewuſstſeyn.*

Herr *Kant* hat für die Begründung des Systems der kritischen Philosophie alles gethan, was sich durch die Angabe der *nächsten* Gründe seines Fundaments thun liess, die insbesondere in der neuen Ausgabe mehr *Klarheit* erhalten haben. In der *Einleitung* der zweyten Ausgabe ist der Unterschied zwischen *reiner* und *empirischer Erkenntniss* bestimmter angegeben, die *Wirklichkeit* gewisser Erkenntnisse *a priori* ausführlicher behauptet und erläutert, das Bedürfniss einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien, und den Umfang der Erkenntnisse *a priori* bestimme; der *Unterschied* zwischen *analytischen* und *synthetischen* Urtheilen, und das *Vorhandenseyn synthetischer Urtheile a priori* in allen Wissenschaften der Vernunft — in ein helleres Licht gesetzt; und das ganze Geschäft der Kritik, wie schon in den *Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphysik* geschehen ist, auf die allgemeine Aufgabe: *Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?* und durch dieselbe auf die besonderen Probleme: *Wie ist Mathematik*, *Naturwissenschaft und endlich Metaphysik möglich?* zurückgeführt.

Da das *eigentliche Fundament*, worüber das ganze Lehrgebäude der Kritik aufgeführt ist, in dieser Einleitung vorgetragen

gen wird, und da dieses Fundament, wie alle Freunde der kritischen Philosophie dafür halten, von allen Gegnern derselben verkannt, aber auch von ihren öffentlichen Vertheidigern nie geprüft worden ist: (Herr Hofprediger *Schulz* stellt in den bisher erschienenen Theilen seiner *Prüfung* jenes Fundament ohne neue Begründung, mit ebendenselben Voraussetzungen, und ohne Erörterung und Beweise desjenigen, was dabey als ausgemacht angenommen ist, auf,) so dürften wohl folgende prüfende Winke nicht ganz überflüssig seyn. Die *Voraussetzungen*, auf welchen das in der Einleitung ohne *Erklärung und Beweis* als ausgemacht aufgestellte, beruht, sind die Begriffe von *Erfahrung*, und von *absoluter Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit*, und zwar nach meiner völligen Ueberzeugung, die *richtigen* Begriffe, deren Richtigkeit aber gleichfalls vorausgesetzt ist, und welche selbst wieder nur solche Leser voraussetzt, die diese Begriffe ohne ein überflüssiges Merkmal in dieselben aufzunehmen, oder ein wesentliches aus denselben wegzulassen, oder, welches bey dem gegenwärtigen Zustande der spekulativen Philosophie eben so viel heisst, dieselben *zufälligerweise*, genau so, wie Herr Kant zu denken gewohnt sind. Gleichwohl hängt von diesem einzigen Umstande die Ueberzeugung der Leser,

ihr Verstehen oder Misverstehen der Kantischen Behauptungen von dem Unterschiede zwischen *Erkenntnissen a posteriori* und *a priori*, und zwischen den *analytischen* und *synthetischen Urtheilen a priori*, und von dem *wirklichen Vorhandenseyn der letztern* eben so gänzlich ab, als auf jenen Behauptungen die Erweislichkeit des Ganzen darauf gegründeten Systems, und der *durch* dasselbe *nachmals* durchgängig bestimmten Begriffe von *Erfahrung*, *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* beruht. Wer mit dem *Lockischen* Begriffe *von Erfahrung* die Kritik studirt, wird sich von dem *einen Fundamentalsatze: dass Erfahrung*, (weder innere noch äussere) *keine eigentliche Nothwendigkeit begründen könne*; so wenig als der *Leibnitzianer*, der das Hervorgehen eines jeden vorgestellten Prädikats *aus* der Vorstellung des Subjekts zur innern Erfahrung zählt, sich von dem *andern Fundamentalsatze: dass es synthetische Urtheile a priori gebe*; je überzeugen können: so wie für beyde die ganze Widerlegung ihrer Begriffe von Erfahrung, und die vortrefliche Beleuchtung der Lockischen und Leibnitzischen Lehre vom *Ursprung der Vorstellungen* ganz verlohren geht; weil alles dieses in der Kritik zuletzt auf *Voraussetzungen* ankömmt, die zwar der ganz Unbefangene zugeben wird, zu denen aber

der

der Anhänger Lockes oder Leibnitzens den Beweis fordern muſs. So lange alſo jene Vorausſetzungen *nicht unabhängig* von der *Kritik der reinen Vernunft*, aus welcher ſie nur durch einen Cirkel erweislich ſind, erwieſen werden, oder ſo lange ſich nicht etwa die in der Kritik zuerſt entdeckten *Reſultate*, auf einem *andern Wege* wiederſinden, der nicht von dieſen Vorausſetzungen ausgeht; oder welches in beyden Fällen eben daſſelbe iſt, ſo lange nicht das Syſtem der kritiſchen Philoſophie die ihm noch fehlenden *allgemeingeltenden Prämiſſen* erhält, ſo lange wird das bisherige Schickſal dieſer Philoſophie, das aus dieſem Mangel ſchon begreiflich genug wird, ſich eher verſchlimmern als verbeſſern müſſen.

In der *tranſcendentalen Aeſthetik* iſt in der *Erörterung der Begriffe von Raum und Zeit* derjenige §. in welchem aus der *Priorität von Raum und Zeit* die Möglichkeit der Geometrie und der Bewegungslehre als *ſynthetiſcher Erkenntniſſe a priori* gezeigt iſt, genauer entwickelt; und unter der Aufſchrift *tranſcendentale Erörterung* von den übrigen, die nunmehr *metaphyſiſche Erörterung* überſchrieben ſind, abgeſondert. Auch ſind die *allgemeinen Anmerkungen* zur tranſcendentalen Aeſthetik durch drey neue vermehrt worden, in welchen 1) die Re-

 lati-

lativität alles desjenigen, was ſich durch den innern ſowohl, als äuſſern Sinn, vorſtellen läſst, 2) der Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Schein, 3) die Unmöglichkeit der Idee von der Gottheit als einem Weſen, dem die Bedingungen von Raum und Zeit widerſprechen, unter der Vorausſetzung, daſs Raum und Zeit zu den Formen der *Dinge an ſich* gehörten, — entwickelt wird.

Der Umſtand, daſs *Raum und Zeit* bey dieſen Erörterungen, ſo wie überhaupt im Verfolge des Werks, faſt immer *Vorſtellungen a priori* heiſſen, da ſie doch nur Gegenſtände ſolcher Vorſtellungen ſind, aber nie ſelbſt Vorſtellungen ſeyn können; hat bey den in aller bisherigen Philoſophie herrſchenden verworrenen Begriffen von *Vorſtellung* und *Vorſtellung a priori*, (wovon der eine in der Kritik ganz unentwickelt geblieben; der andere aber nur für diejenigen durchgängig beſtimmt und feſtgeſetzt iſt, die einmal das *ganze* Werk, und *nachdem* ſie daſſelbe verſtanden haben,) unter andern auch die in ſo vielen Widerlegungen bekanntgewordene Miſsdeutung veranlaſst, als ob die Kritik unter der *Vorſtellung a priori* eine ſolche verſtanden wiſſen wollte, die der *Empiriſchen vorhergehen* müſste. Wie denn auch das Theorem: „*Der Raum iſt kein empiriſcher Begriff*,“ (kein

Objekt

Objekt eines empirischen Begriffes) folgendermassen bewiesen wird: „Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden," (das ist, auf einen andern Ort des Raums, als in welchem ich mich befinde,) „imgleichen damit ich sie" (die Empfindungen oder die Gegenstände?) „ausser und neben einander, mithin nicht blos verschieden, sondern als in verschiedenen Orten, vorstellen könne, dazu muss die *Vorstellung des Raums* schon zum Grunde liegen." Allein wenn auch der Sinn dieses in der Elementarlehre so wichtigen §. von den Lesern (wie wohl von den wenigsten zu erwarten seyn dürfte,) dahin gedeutet wird, dass *nur die bestimmte Möglichkeit, den Raum vorzustellen*, im Gemüthe der Möglichkeit, *Dinge im Raume vorzustellen*, vorhergehen, das heisst hier, zum Grunde liegen müsse, so kann doch dieses, (wenn nicht etwa höhere Gründe, als in der Kritik bisher angegeben sind, im Wege stehen,) den *Lockianer* nicht hindern, die erste Möglichkeit, wie die zweyte, von *Eindrücken* abzuleiten, die mehr als *Eine* Modifikation haben können, von denen die Eine erst die Andere in der Vorstellung möglich macht, und folglich die eine zur andern schlechterdings *nothwendig* ist, — den *Leibnitzianer* nicht hindern, den *Raum* für ein blosses Verhältniss zu erkennen, das seiner Eigenthüm-

thümlichkeit nach in der Art, wie die Dinge an sich unabhängig von unserer Vorstellungsart *coexistiren*, gegründet ist, und welches daher in keinem andern Sinne zur Vorstellung der Dinge im Raume *vorausgesetzt* werden dürfte, als in wie ferne in dem *Verhältnisse* überhaupt der *logische Grund* des Verhaltens der Gegenstände gedacht wird. Die in dem folgenden §, *behauptete* Möglichkeit, die Dinge aus dem Raume, und die Unmöglichkeit, den Raum selbst wegzudenken, kann vom Lockianer sowohl als vom Leibnitzianer, zugegeben, aber von beyden daraus erklärt werden, daſs sie den Raum zu den allgemeinen Merkmalen der Dinge an sich zählen, woraus es sich ergäbe, daſs der Raum ohne *bestimmte* Gegenstände, aber wenn er gleichwohl gedacht wird, nie ohne Beziehung auf mögliche Gegenstände gedacht werden könne. Sein nothwendiges Gedachtwerden sey daher eine Folge der vorgestellten *Möglichkeit der Objekte*, die sich nie wegdenken lasse. Endlich kann die *transcendentale Erörterung* nur diejenigen befriedigen, welche: 1) die *Priorität* der mathematischen Urtheile im Kantischen Sinne, 2) die *synthetische* Natur derselben zugeben, und folglich weder den Anhänger *Lockes* noch *Leibnitzens*. Mich, und manchen anderen haben freylich die Kantischen Gründe der transcendentalen Aesthetik, nach-

nachdem wir dieſelben durch eine oft wiederholte Vergleichung mit den übrigen Theilen des Syſtems verſtanden haben, vollkommen befriediget. Aber ich bin eben ſo ſehr überzeugt, daſs wir den Sinn dieſer Gründe noch itzt nicht gefaſst haben würden, wenn wir vorher entſchiedene Anhänger Lockes oder Leibnitzens geweſen, und die zu jenen Gründen gehörigen Vorausſetzungen nach dem Sinne dieſer Syſteme gedacht hätten.

In der *transcendentalen Analytik* iſt der *dritte Abſchnitt* des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe durch merkwürdige Betrachtungen über die Tafel der Categorien bereichert worden. Man hat bald unter dieſen Betrachtungen, bald aber in der darauf folgenden *Deduktion der Categorien*, den Beweis vermiſst: „*Daſs es nur zwölf, und gerade nur die aufgeſtellten Categorien gebe.*“ Allein dieſer Beweis hätte nach unſerm Dafürhalten unmittelbar für die *Formen*, und folglich für die Tafel *der Urtheile* gegeben werden müſſen. So lange dieſe Formen, ihrer Zahl ſowohl, als ihrer Beſchaffenheit nach, als ein bloſses Faktum aufgeſtellt ſind; ſo lange iſt die Ueberzeugung, daſs die Tafel derſelben erſchöpfend und dabey nicht überzählig ſey, unmöglich; eine Ueberzeugung, die zum Zweck der Kritik ſchlechterdings unentbehrlich iſt, den weſent-

ſentlichſten Punkt der transcendentalen Analytik betrift, und folglich nicht etwa erſt beym Aufſtellen des Syſtems der Metaphyſik ſich nachholen läſst.

In der *Deduktion der Categorien* iſt dasjenige, was in der *erſten Auflage*, über die Eintheilung der Vermögen, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zunächſt enthalten, nämlich *Sinn*, *Einbildungskraft* und *Apperception* geſagt wurde, gröſstentheils, und ſind die Abhandlungen von der *Syntheſis der Apprehenſion*, der *Reproduktion in der Einbildungskraft* und der *Recognition im Begriffe* ganz — der Kürze aufgeopfert, und die Categorien als Formen der objektiven Verknüpfung ſinnlicher Anſchauungen aus ihrer Unentbehrlichkeit in dieſer Eigenſchaft zur durchgängigen *Einheit des Selbſtbewuſstſeyns* erwieſen worden. Dieſe Entwicklung hat unſtreitig durch eine gröſsere Ausführlichkeit in Rückſicht auf ihre Hauptmomente, die in beſondern §§. mit beſondern Ueberſchriften aufgeſtellt ſind, beträchtlich gewonnen. Sollte ſich aber aus dem Grundſatze der *Einheit der Apperception* die Unentbehrlichkeit vorherbeſtimmter Verknüpfungsarten unter den Verſtandesbegriffen ſelber nicht eben ſowohl, als unter den ſinnlichen Anſchauungen, und folglich die Priorität der *Formen der Ideen*

nicht

nicht eben ſo gut, als der *Categorien* erweiſen laſſen? Freylich iſt das *Eigenthümliche* der Categorien bey der Kantiſchen Deduktion *durch ihre Beziehung* auf ſinnliche Anſchauung des innern und äuſſern Sinnes, *durch dieſe*, auf Erſcheinung, durch dieſe auf Erfahrung, vortreflich charakteriſirt; aber die in der ſubjektiven *Einheit des Bewuſstſeyns* beſtehende höchſte Bedingung begründet die Verbindung unter *allen* zu dieſer Einheit gehörigen Vorſtellungen und iſt folglich, in Rückſicht auf die in den Categorien beſtehende Verbindung der Anſchauungen ein Beweisgrund, der zu viel beweiſt.

An den Veränderungen, welche bey der neuen Auflage in der Darſtellung der Beweiſe von den *Grundſätzen des reinen Verſtandes* vorgenommen ſind, iſt uns die glückliche Bemühung, derſelben gröſsere Evidenz zu geben, vorzüglich aufgefallen. Gleichwohl halten wir auch in dieſer neuen (und jeder andern möglichen) Darſtellung dieſe Beweiſe zwar für nützliche, und wie ſie hier gegeben ſind, meiſterhafte *Erörterungen*, aber für keine eigentlichen *Beweiſe* jener *Grundſätze*, die uns als ſolche, eines Beweiſes, der nicht etwa, aber ganz in anderer Rückſicht, ſchon in der *transcendentalen Aeſthetik* und in der *Deduktion der Categorien* gegeben wäre, weder fähig, noch

bedürftig ſcheinen. Denn iſt einmal von *Raum* und *Zeit* erwieſen, daſs ſie die Formen der ſinnlichen Anſchauungen, und von den *Categorien*, daſs ſie die Formen der Verknüpfung derſelben ſind, durch welche die *empiriſchen* Anſchauungen zur Erfahrung erhoben worden (wie denn dieſes das Hauptgeſchäft der *transcendentalen Aeſthetik* und der *Deduktion der Categorien* iſt); ſo folgt unmittelbar daraus, daſs die Formen der Anſchauungen mit den Formen der Begriffe verknüpft, oder die *Schemate*, nothwendige und allgemeine Merkmale der Objekte ſeyn müſſen, in wie ferne dieſelben eine *Erfahrung* ausmachen. Die Grundſätze des reinen Verſtandes ſind auch in der That nichts anders als *Urtheile*, durch welche die *Schemate* als Merkmale (Prädikate) der Objekte der Erfahrung *ausgedrückt* ſind. Als *Beweis* hingegen kann die Ableitung dieſer Grundſätze aus der *a priori erkennbaren Form der Erfahrung* dem Vorwurfe eines *Cirkels* nicht entgehen, indem in jene Form der Erfahrung, wie ſie bey dieſem Beweiſe angenommen werden dürfte, ſchon die Form der ſinnlichen Vorſtellung und der Begriffe hineingelegt werden müſste.

Das *Geſetz* der *Concurrenz* oder der *Grundſatz der Gemeinſchaft* wird S. 256. in folgender Formel aufgeſtellt: „*Alle Subſtanzen,*

zen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung." Allein so wie dieser Satz hier ausgedruckt ist, bezeichnet er schlechterdings kein *constitutives* (wie er doch sollte) sondern nur ein *regulatives Princip der Erfahrung*, kein *transcendentales Gesetz* des an die Sinnlichkeit gebundenen *Verstandes*, sondern eine *Maxime*, eine subjektive Regel der *Vernunft* für ihren *empirischen* Gebrauch bey der Naturforschung. Die Verknüpfung *aller* Substanzen im Raume läſst sich nur durch eine *Idee*, folglich nur durch *Vernunft*, denken; übersteigt alle *mögliche Erfahrung*; und kann nicht durch die *Kategorien* die sich lediglich auf sinnliche Anschauungen beziehen, folglich nicht durch den *Verstand* begründet seyn. Allein schon das *Schema der Concurrenz* ist S. 183. keineswegs bestimmt genug angegeben; indem davon gesagt wird: Es sey „*dasselbe das Zugleichseyn der Bestimmungen der Einen Substanz mit denen der Andern Substanzen.*" Wenn dieses wahr seyn soll, muſs die *Einschränkung* hinzu kommen: *in einem erkennbaren Objekte als Solchen - oder in einem Individuum.* Denn die *anschaulichen* Objekte, auf welche die *Categorien* in den *Schematen* bezogen werden, sind in wie ferne sie durch Anschauungen, das ist, durch individuelle Vor-

ſtellungen, vorſtellbar ſind, lauter *individuelle* Objekte, und die Subſtanzen, welche durch das Schema der Concurrenz als in Gemeinſchaft ſtehend vorgeſtellt werden, ſind nur die Beſtandtheile *individueller Objekte*, *zuſammenſetzende* Subſtanzen in *zuſammengeſetzten* Subſtanzen. Der Grundſatz muſs alſo heiſſen: „*In jedem erkennbaren Objekte ſteht dasjenige, was an ihm als zugleich vorhanden wahrgenommen wird, in Gemeinſchaft.*“ Ueberhaupt können die Schemate als Prädikate der erkennbaren Objekte von denſelben nur als *Individuen* und folglich nicht von dem *Inbegriff Aller*; nur *diſtributive* nicht *collective*, gelten.

Durch die *transcendentale Dialektik* iſt es unſerer Ueberzeugung nach unwiderſprechlich erwieſen, daſs die Uebertragung der Prädikate, wodurch wir unſere Seele als *Noumenon* denken, auf dieſe Seele als ein *Ding an ſich* nur durch *Paralogismen* möglich ſey, — daſs die Uebertragung der Prädikate, durch welche die Erſcheinungen als eine abſolute Totalität gedacht werden, auf die als ein Ding an ſich angenommene Natur *Antinomien*, oder gerade herausgeſagt, unvermeidliche *Widerſprüche*, erzeugen müſſe, — daſs die Uebertragung der Prädikate, durch welche das *Ideal* des allerrealſten Weſens gedacht wird, auf ein Ding an ſich nur durch

Ver-

Verwechſelung des Noumenons mit dem Dinge an ſich geſchehen könne, und daſs folglich die theoretiſche Vernunft durch *keine Eigenthümlichkeit ihrer Natur* berechtiget ſey, das Gebiet unſerer Erkenntniſs über die Sinnenwelt auszudehnen. Allein wenn es nicht erwieſen iſt, *daſs durch keine Idee ein Ding an ſich als ein ſolches nicht nur* (wie in der Kritik geſchehen iſt,) *wirklich vorgeſtellt werde*, ſondern (wie *nur* aus der Natur der Idee, *in wie ferne ſie bloſse Vorſtellung iſt*, ſich erweiſen läſst,) *auch nicht vorgeſtellt werden könne;* dann iſt freylich nur die *Grundloſigkeit* nicht die *Unmöglichkeit* der Uebertragung der Formen der Ideen auf Dinge an ſich, und zwar nur aus den *Eigenthümlichkeiten* der *theoretiſchen* Vernunft als einer ſolchen dargethan. Es bliebe in ſo ferne jedermann unbenommen, den Grund zu einer ſolchen Uebertragung auſſerhalb jenen Eigenthümlichkeiten für möglich zu halten und wohl gar aufzuſuchen. Es würden ſich auch bald *kritiſche* Philoſophen finden, welche jenen Grund in der *praktiſchen* Vernunft entdeckt zu haben glauben. Aber die Folge dieſes Grundes oder die durch eine ſolche Uebertragung der in der Vernunft beſtimmten Prädikate auf Dinge an ſich entſtehende Ueberzeugung wird dann bey der vorausgeſetzten *Nichtunmöglichkeit* der Vorſtellung des *Din-*

 ges

ges an ſich nicht mehr der *Kantiſche Vernunftglauben*, welcher der Gottheit die Merkmale, durch die er ſie denkt, nur in Beziehung auf unſere Vernunft beylegt, ſondern eine *neue Art von Erkenntniſs* ſeyn, wobey jene Merkmale der Gottheit als *Dinge an ſich* zukämen, und wir werden einen *neuen dogmatiſchen Theismus* mit allen Schwierigkeiten des *Alten* haben. Es würden ſich *kritiſche* Philoſophen finden, die jenen Grund in den *Erſcheinungen* entdeckt zu haben glauben, deren Wirklichkeit ihnen die *Wirklichkeit des Dinges an ſich* verbürgt. Durch die Kritik der reinen Vernunft gewarnt, würden ſie weder die Form der *pſychologiſchen Idee* auf das vorſtellende *endliche Ich*, noch die Formen der *Kosmologiſchen* Ideen auf den Inbegriff der *Erſcheinungen* als Dingen an ſich, noch die Form der *theologiſchen Idee* auf ein von dem endlichen Naturganzen und dem *Ich* unterſchiedenes *Ding an ſich*, welches *Gott* hieſſe, übertragen; dafür aber die Form der Idee überhaupt, oder die *unbedingte Einheit* und die drey beſondern Formen der Ideen, nämlich des *abſoluten Subjekts*, der *abſoluten Urſache* und der *abſoluten Gemeinſchaft* für Merkmale des *wirklichen Dinges an ſich* annehmen, das dadurch zur *einzigen*, *unendlichen*, *allesbefaſſenden Subſtanz* würde; und wir wer-

werden einen neuen, und zwar *Kantisch-spinozistischen Atheismus* haben. Es würden sich *kritische* Philosophen einfinden, welche jenen Grund in der übernatürlichen *Offenbahrung* entdeckt zu haben glauben, und wir werden einen neuen *Kantisch-philosophischen Supernaturalismus* haben. Es würden sich endlich *kritische* Philosophen finden, die, indem sie die allerdings durch praktische Vernunft mögliche *objektive Realität der Ideen* für eine unvermeidliche Uebertragung der Form der Vernunft *auf* Dinge an sich, diese aber für etwas an sich selbst widersprechendes ansehen, eine in jeder Rücksicht absolute Unmöglichkeit des Gebrauchs der Ideen ausser dem Gebiet der Erfahrung behaupten, und uns einen *neuen dogmatisch-kritischen Skepticismus* geben dürften, der wenigstens dadurch nichts vor dem *alten* voraus hat, dass er sich *nur über das Gebiet der Moral und Religion verbreiten müsste.*

So lange es nicht ausgemacht ist, dass die *Form der Vorstellung überhaupt*, und *folglich* auch die Form der *Idee* (die unbedingte Einheit) dem *Dinge an sich nicht ohne Widerspruch* beygelegt werden könne, so lange wird auch der *Grund* von der Form der Idee in dem durch sie für *vorstellbar* gehaltenen *Dinge an sich* aufgesucht

und gefunden werden; der *Spinozismus* wird, wie bisher, unter allen möglichen das consequenteste System seyn, und die *Handlung*, durch welche unbedingte Einheit in *unserm Bewusstseyn* gedacht wird, wird für eine Handlung des Dinges an sich, und zwar der Einzigen unendlichen Substanz, angesehen werden müssen, die dann *als Substanz* allein *praktische*, in ihren *Accidenzen*, oder den endlichen Wesen, in welchen sie als *vorstellend erscheint*, nur *theoretische Vernunft* äussert. Für die Menschen giebt es dann auch beym Wollen keinen andern als theoretischen Vernunftgebrauch, und der *Satz des Widerspruchs* ist der *erste Grundsatz der Moral*, wenn man anders die Wissenschaft des durch Vernunft theoretisch bestimmten Wollens *Moral* nennen kann. Auch wird die Vorstellung, und folglich jede Erkenntniss, nie *Grund*, immer nur *Folge* eines *Entstehens* seyn, und die Verbesserung der Wissenschaften keinen *reellen* Einfluss auf Verbesserung der Gesetzgebung, Staatsverfassung, Wohl der Menschheit haben, sondern höchstens nur dieselbe begleiten können, wenn sie beyde durch eine und ebendieselbe *Naturnothwendigkeit* herbeygeführt werden.

Ich bin völlig überzeugt, dass die Elemente der kritischen Philosophie auf keinem

nem andern Wege, als den die *Kritik der reinen Vernunft* eingeſchlagen hat, *entdeckt* werden konnten, daſs der *Stifter* der kritiſchen Philoſophie vermöge des *analytiſchen* Ganges, an den die philoſophierende Vernunft bey ihren Fortſchritten gebunden iſt, die *wiſſenſchaftlichen Prämiſſen* ſeiner Elementarlehre nur vorausſetzen, nicht aufſtellen konnte, und daſs jede künftige *Entdeckung* der *letzten* und *höchſten* Gründe unmöglich geweſen wäre, wenn *Er* nicht die *nächſten* gefunden hätte. Allein ſo wie ich dieſs wiederholte öffentliche Geſtändniſs dem unſterblichen Verdienſte des groſsen Mannes ſchuldig zu ſeyn glaube: eben ſo halte ich mich durch das Intereſſe der Wiſſenſchaft nicht weniger verpflichtet, die Freunde der kritiſchen Philoſophie zu erinnern, daſs alle Erläuterung ſowohl als Benutzung Kantiſcher Philoſopheme eben ſo ſehr, wie dieſe Philoſopheme ſelbſt, miſsverſtanden werden, und daſs jede Widerlegung der Gegner, durch alles, was in der *Kritik der reinen Vernunft* erwieſen iſt, ſo lange vergeblich ſeyn *müſſe*, als nicht die *Vorausſetzungen, die demjenigen, was bey dem Fundamente des Kantiſchen Syſtems als ausgemacht angenommen iſt, zum Grunde liegen*, entdeckt, entwickelt, und bis auf die letzten Gründe zurückgeführt ſind. So lange die Freunde eben ſo wenig über die

erſten

ersten Grundsätze der Lehre, die sie vertheidigen, als die Gegner über die Gründe, die sie derselben entgegensetzen, einig sind: so lange wird durch das, durch lauter Missverstand veranlasste und unterhaltene Streiten, zwischen *Kantianern* und *Antikantianern*, dessen die Zuschauer doch auch wohl endlich müde werden dürften, viel Zeit und Geisteskraft verlohren; aber eben so wenig für die *neue Philosophie* als für die *alte* etwas gewonnen werden.

Ende des Zweyten Bandes.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Druckfehler.

Seite.	Zeile.		
17,	9	v. u.	lies *zu veredlen*
25,	13.	v. o.	lies *zu erkennen*
39,	7.	v. o.	ſtatt *können* lies *kommen*
—,	12.	v. o.	ſtatt *des* lies *der*
40,	1.	v. u.	nach *Gründen* muſs ein Komma ſtehen
45,	17.	v. o.	ſtatt *ihren* lies *ihrem*
63,	8.	v. o.	ſtatt *ſolchen* lies *ſolchem*
103,	17.	v. o.	ſtatt *Phoenomenon* lies *Phaenomenon*
136,	9.	v. o.	ſtatt *daſs nicht* lies *daſs ſie nicht*
143,	17.	v. o.	ſtatt *den* lies *dem*
153,	1.	v. u.	ſtatt *von* lies *vor*
178,	17.	v. o.	ſtatt *ſo wohl als* lies *als was er*
193,	1.	v. u.	ſtatt *das daher* lies *daher das*
209,	4.	v. o.	ſtatt *durchgängigen* lies *durchgängig*
218,	7.	v. u.	ſtatt *in* lies *in der*
222,	16.	v. o.	nach *Vermögen* ſchalte ein *voraus*
—,	13.	v. u.	ſtatt *derjenigen Handlung* lies *dererjenigen Handlungen*
245,	13.	v. o.	nach *regelmäſsig* ſchalte ein *verbunden iſt*
267,	13.	v. o.	ſtatt *Geſetz* lies *Geſetze*
270,	5.	v. u.	hinter *gleichwohl auch* iſt *nicht weniger* auszuſtreichen
287,	7.	v. o.	ſtatt *kleine* lies *keine*
318,	15.	v. o.	ſtatt *erſtere* lies *andere*
332,	5.	v. u.	hinter *wohl* ſchalte ein *als*
333,	17.	v. o.	muſs nach *verwechſelt* ein Komma ſtehen
353,	7.	v. o.	hinter *der* iſt *den* wegzuſtreichen
359,	17.	v. o.	ſtatt *einen* lies einem
363,	7.	v. o.	ſtatt *gerechter* lies *gerechten*

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reinhold, Karl Leonhard,

Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen

Bd.: Zweyter Band

Jena 1794

Ph.u. 413-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046704-6
VD18 90629647